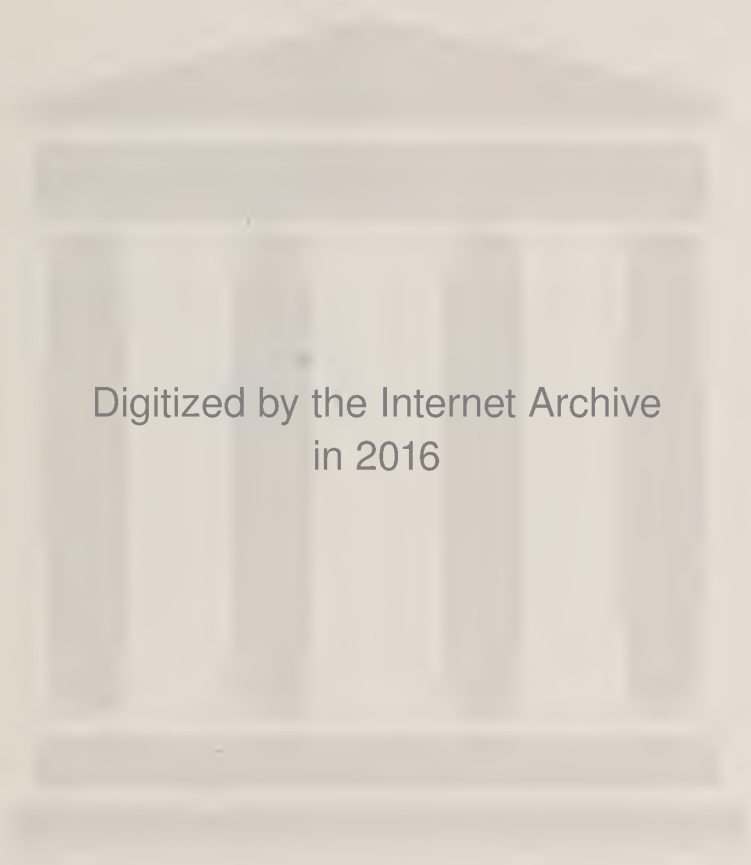


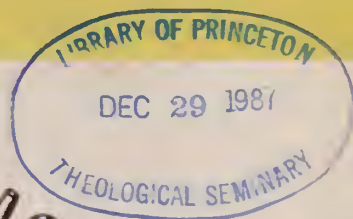


Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe1143cole>

270
FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL, F.C.N.G.S.M.

CIENCIA Y FE



S U M A R I O

ARTICULOS: La Hipótesis de la Naturaleza Pura (*Pbro. Jorge María Mejía*) - La Evolución del Pensamiento Cosmológico acerca de la gravedad (*Juan A. Bussolini S. J.*) — Reseñas Bibliográficas — Notas Bibliográficas — Fichero Bibliográfico — Selección de Revistas — Libros Recibidos.

C I E N C I A Y F E

LA HIPOTESIS DE LA NATURALEZA PURA Y SUS ADVERSARIOS EN LOS SIGLOS XVI LA XVIII

Por el PBRO DR. JORGE MARÍA MEJÍA. — Buenos Aires.

DE BAYO A JANSENIO

«Et si hoc bene notaveris et sciveris applicare, cum reverentia suscipies dicta theologorum et philosophos non spernes». (Cai., in 2am. 2ae., 23, 7, n. II).

Michel du Bay¹, profesor y canceller de la Universidad de Lovaina, es el adversario clásico de la posibilidad de la pura natura. Aún hoy día, los tratados teológicos más importantes le atribuyen, a la vez que a Jansenio, la paternidad de la tesis contraria. Y, sin embargo, de los tres grandes libros «de statu naturae purae» del Obispo de Yprés, no se encontrará en el teólogo lovaniense ningún «pendant», ni siquiera aproximado. No se puede negar, con todo, según reza la Bula de prohibición

¹ Nacido en Melin (Hainaut) en 1513, Bayo creció y se formó en pleno clima de Reforma. Sus doctrinas y sus métodos (y su conducta) se resentirán siempre de esta atmósfera cargada e inquieta. Sin embargo, su carrera universitaria no deja de ser brillante. En 1552 es titular de la Cátedra Regia de Escritura en la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina. Luego teólogo en Trento de Felipe II. Y todavía, en 1570, decano de su Facultad; por fin (1575) Canciller y Conservador de la Universidad (1578). Entre tanto, llueven sobre él las censuras (Sorbona 1560, Alcalá, Salamanca) y condenaciones pontificias (Pío V, 1567 y Gregorio XIII, 1580); aunque el astuto teólogo multiplica las sumisiones y protestas de obediencia —pero interiormente (como lo prueban las Apologías) no cambia un ápice. Muere en 1589, el 16 de setiembre, cuando el Nuncio Bonhomini buscaba hacerle comparecer en Roma. Cf. Pastor, *Storia dei Papi*, t. 8, pp. 251-261; t. 9, pp. 225-228; 135-141; Crav. le Bachelet, DTC, t. 2, col. 38 sígs. F. X. Jansen, S. I., *Baius et le Baianisme*, Paris, 1927, pp. 1-25.

primera tentativa (dentro de la teología católica) de desviación de una tradición regular, aparte de mostrar el grado de fijación y adelanto ya alcanzado por la doctrina de la pura natura, explicará también su desarrollo ulterior durante la segunda mitad del s. XVI y todo el s. XVII. La oposición a un cierto número de tesis hasta entonces pacíficamente poseídas provoca el nacimiento de los primeros tratados «de statu naturae purae» y, ante todo, una mayor precisión en la doctrina *de statibus humanae naturae*.

Es difícil encontrar en el teólogo de Lovaina una oposición precisa y formal a la tesis de la posibilidad de la creación sin la gracia. Con no poca astucia, prefiere oponerse a la opinión de aquellos teólogos para los cuales el hombre no fué creado en gracia¹⁰; y aprueba la opinión de Santo Tomás sobre este punto. Cuando le toca justificarse de sus propias doctrinas este reparo le sirve a las mil maravillas¹¹ y no deja de profesar entonces su convicción de que Dios podía haber creado al hombre *qualis nunc nascitur*: «quod eum puto facere potuisse, nec unquam docui contrarium»¹².

Es peligroso, por tanto, tomar a la letra las proposiciones 53 y 76¹³ de la Bula Piana, y argüir de ellas como si la opinión negante hubiera sido allí condenada. La fórmula de

¹⁰ *De prima hominis iustitia*, c. I (Baiana I, p. 48): «Quod primo homini rectitudo non fuerit sine inhabitante Spiritu Sancto», y lo prueba con muchos testimonios de los Padres. Cf. cap. 8 (ibid., p. 53): «coetera vero, quae ex Scriptura Sacra diximus... non ad humanam naturam, aut primam eius institutionem, sed ad superadditam postea Creatoris liberalitatem referunt (qui Philosophiam sequuntur), putantes primum hominem ex inferiore quadam conditione, in qua creatus erat, largitate creatoris sublimatus, etc.» ibid., cap. 4 (p. 55).

¹¹ *Apologia Pío V* (Baiana II, p. 123) sobre la prop. 79: «Doctores multi, immo fere omnes, unico excepto Divo Thoma, dicunt primum hominem non tantum potuisse creari sine gratia, sed etiam sic esse creatum et postea beneficio gratiae sublimatum...» El no haría más que seguir la enseñanza de Santo Tomás sobre el origen del hombre.

¹² Ibid., sobre la prop. 53 (Baiana II, p. 110).

¹³ En Denzinger 55 y 79. Es sabido que hay distintas divisiones y por ende, también distinta numeración, de las proposiciones bayanas. Conservamos la de Gerberon, porque facilita enormemente las referencias. Es fácil acomodarla a la del *Enchiridion Symbolorum*.

las proposiciones lo dejaría quizás entender, pero si se examina atentamente su sentido el teólogo se convence de que no es aquí donde está el argumento más fuerte de la Bula. La prop 53, por ejemplo, tomada del c. 5 del *De Peccato originis*¹⁴, no se refiere a la posibilidad de la natura pura, como se podría creer, sino a la fundamental doctrina del autor sobre la identidad del pecado de origen y concupiscencia¹⁵. En dicho lugar discute, en efecto, cómo la concupiscencia puede atribuirse a culpa si es natural en los brutos. La expresión de S. Agustín: «natura pecoris, crimen est hominis»¹⁶ proporciona a Bayo el enunciado de su tesis. El hombre fué formado de otra manera y su natura propia exige la sumisión de lo inferior a lo superior. Contra esta conclusión, destinada a asegurar el carácter culpable de la concupiscencia, el mismo Bayo formula una objeción, segunda del capítulo. ¿Qué decir entonces, de la «fictio Iuliani» admitida *argutive* por San Agustín? (La «fictio Iuliani» consistía, como es sabido, en la creación del hombre sujeto a la concupiscencia). Bayo, luego de subrayar que su maestro no aceptó la «fictio» como tesis, sino como hipótesis¹⁷ y aceptándola él del mismo modo, afirma que su conclusión no padece detrimento: «quia quisque id natura est quod a Deo conditus est». En ese hombre la concupiscencia no sería pecado. Pero sí en

¹⁴ Baiana, p. 5 s.g. La proposición dice así: «Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur»; y no está tomada a la letra del texto, como a menudo ocurre con Bayo.

¹⁵ Por donde se ve que la ascendencia luterana (y no agustiniana, como él pretendía) del autor es innegable. Ni la misma definición del Concilio de Trento bastó para hacerle cambiar de opinión. Los precedentes escolásticos de este error son conocidos. Recordemos las doctrinas extremas de Petrus Aureolus (In 2um, Sent. d. 30 q. unica, art. 2; ed. Romana, 1605, t. II, p. 284: «Peccatum originale non est formaliter et praecise carentia originalis iustitiae, ut quidam dicunt, sed dico quod est *qualitas quaedam morbida...*) y Gregorio de Rimini OESA (m. 1358; In 2 Sent., d. 30, q. 1, art. 2; ed. Venetiis 1518, fol. 101 v.): «satis apparet quod Apostolus *ipsam concupiscentiam intelligit esse originale peccatum*: non quidem per concupiscentiam intelligo actum concupiscendi, sed vitium, quod etiam dicitur carnalitas et fomes, etc...».

¹⁶ De pecc. originis, c. 40 (P. L. 44, 408); Op. imp. contr. Jul. 4, 56 (P. L. 45, 1572).

¹⁷ Se refiere al famoso lugar del Lib. Arb. 3, 20 (P. L. 32, 1929) repetido en las Retr. 1, 9, 6 (P. L. 32, 598), y en el De dono perseverantiae, c. 11 (P. L. 45, 1009).

dignado contra una censura que hiere una doctrina inexistente²⁷: «an creatus sit (homo), an creari potuerit sine iustitia *naturali*, nec unquam disputavi, nec apud ullum doctorem disputatum inveni». Bayo toma aquí la palabra *natural* en su sentido ordinario. Pero podría haber pensado que había una cierta afinidad entre la expresión *iustitia naturalis* y sus expresiones del de Prima hominis iustitia²⁸. Y aún más; como que allí irremediablemente reduce la justicia primitiva a una cosa natural. La Iglesia prohíbe entonces, según el sentido obvio de esta proposición²⁹, que se afirme la imposibilidad de una creación privada de justicia (original) que fuera *natural*. Así queda condenada «in proprio verborum sensu ab assertoribus intento» como reza la censura de la Bula. Que aquí, en cambio, se proscriba también el otro sentido que Bayo presenta en su Apología, a saber la imposibilidad de creación sin don de justicia entitativamente natural, (como pensaban los teólogos lovanienses³⁰ y el P. Le Bachelet³¹), me parece difícil de pro-

²⁷ Baiana II, p. 137. Lo mismo decía ya en la primera Apología, dirigida al Papa (ibid. p. 123): «Scio hominem a Deo rectum fuisse conditum, nec potuisse creari vitiosum aut iniustum qualis nunc nascitur. Sed an homo habens rationem et voluntatem, talis a Deo fieri potuerit, ut ratio et voluntas eius *neque recta, neque curva esset*, aut vitiosa, sed inter utrumque media; alia quaestio est, quam neque umquam disputavi, neque ab aliquo disputatam inveni». Conviene pesar cada una de las palabras de este párrafo, porque este inventor del crimen perfecto en Teología posee el arte de disimular sentidos condenados en frases y expresiones inocentes. Cf. todavía la Explicatio articulorum, ibid. p. 146.

²⁸ Sobre todo, cp. 4; cf. infra.

²⁹ El alcance *exacto* de la condenación de Bayo no se podrá saber con certeza mientras no se publiquen las actas del proceso; lo cual, como se sabe, no entra en las costumbres del Santo Oficio.

³⁰ Cf. Doctrinae... brevis et quoad fieri potuit ordinata et cohaerens explicatio a Veneranda Facultate Sacrae Theologiae in Lovaniensi Academia (Juan Lens), etc.; publicada por H. Lennerz, Opuscula duo de doctrina baiana, Roma, 1938, pp. 49-50: «sive iustitiam intelligant naturalem eam ipsam, quam nos vere supernaturalem fuisse statuimus; sive *aliam quampiam in habitibus sitam virtutum moralium*. Cur enim fieri nequiverit, uti sicuti neque sapiens neque insipiens ita *neque iustitiae habitu praeditus*, neque iniustitiae vitio laborans, sed *utriusque capax crearetur*?». Esta *explicatio*, compuesta por orden del nuncio Bonhomini, data de 1585.

³¹ Ubi supr. col. 76. Claro está que Dios no podía haber creado al hombre malo, pero podía haberlo creado bueno sin infundirle ningún hábito.

bar. La Iglesia no se ocupa de censurar discusiones sobre problemas «de possibili».

Es aventurado, por tanto, ver en estas dos proposiciones una condenación formal, en propios términos, de la opinión contraria a la creabilidad de la natura pura. Ciertamente el examen de la doctrina de Bayo presenta apoyos más seguros para afirmar que en ella dicha opinión fué de algún modo tocada. Así, por ejemplo, la doctrina sobre la gracia del primer hombre, a propósito de la cual Bayo expone su pensamiento sobre la noción misma de gracia.

En el c. 4 del opúsculo *de Prima hominis iustitia* el lo-vaniense se propone demostrar «quod primae creationis integritas non fuerit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis eius conditio»³² atribuyendo la parte contraria a Pelagio. El principio aquí formulado resume por sí mismo la mente del Autor: «malum est *naturalium* privatio bonorum»³³. Por lo cual, el hecho de una falta que es *vitium* demuestra de sobra que la no-carencia o el «habitus» pertenece a la integridad natural. Así la ceguera, en cuanto vicio del ojo, demuestra que a la natura del ojo pertenece la vista. De la misma manera la carencia viciosa del Espíritu Santo demuestra que su posesión es condición natural del hombre y del ángel. Si no, carecer de él no sería *malum*. Y, como dice al final del mismo capítulo, sin esto, la privación de la justicia de Adán no sería pecado en su hijo y descendencia³⁴.

³² Título del c. 4 (Baiana I, p. 55); Prop. 24 (Denz. 26) de la Bula Piana,

³³ Cf. el prólogo de la obrita (ibid. p. 48): «Quomodo autem discerni potest quid sit homini malum, nisi intelligitur quid ab initio fuerit *naturaliter eius bonum*? cum nihil aliud sit dicitur malum quam *naturalium privatio bonorum*». Comparar con las fórmulas de Agustín: «Omne quippe vitium eo ipso quo vitium est, *contra naturam* est. Si enim naturae non nocet, nec vitium est». (De lib. arb. 3, 13; PL 32, 1290); «animorum quaecumque sunt vitia, *naturalium sunt privationes bonorum*» (Ench. ad Laur. c II; PL, 40, 236). El equívoco que esconde la palabra *natural* juega aquí en toda su fuerza.

³⁴ Ibid., p. 56: «Quin nisi id (submissio virium inferiorum ad rationem) *ad hominis naturam pertineret, tunc eius privatio malum non esset, praesertim in filio* (Adami) et coeteris posteris, in quibus huiusmodi qualitas (el don de integridad) numquam extitisset». El autor no alcanza a ver que para que el pecado de origen sea pecado basta que la justicia original *debiera* encontrarse en el hombre (por gratuita voluntad divina), sin necesidad de que fuera natural.

Pero, ¿qué quiere decir natural? El doctor lovaniense va a tapar la boca a sus adversarios. Natural significa *ex nativitate*, según la tradición agustiniana³⁵. Sólo que, bajo esta fórmula en apariencia inocente, Bayo conserva todo su error. Natural es lo que pertenece a la «prima nativitas» del hombre, porque sin ello «aut omnino esse non possumus aut malo non caremus»³⁶. Y en seguida afirma que la «primae creationis imago» es la «naturalis hominis sanitas»³⁷.

Lo sobrenatural desaparece así del estado de inocencia. Veremos más lejos las raíces de esta tesis bayana. Ni el estado postlapsario es más favorecido: el único sobrenatural que, lógicamente, Bayo en él conserva es el sobrenatural milagroso³⁸. Si la justicia, antes del pecado, era natural, también es natural después de él, pero Dios nos la devuelve *por gracia*, como devolvería la vida a un muerto. El hombre pecador pierde el derecho a la justicia, como el cuerpo muerto pierde el derecho a la vida. Si a Dios le place restaurar una y otra, ello no ocurre «secundum vires in humana natura sitas, sed *mirabiliter*

³⁵ Cf. V. gr. *Retract.* 1, 103 (PL 32, 600).

³⁶ De *Prima hominis iustitia*, c. 5 (Baiana I, p. 56): «duobus modis etiam aliquid ei (homini) naturale dicitur: altero *simpliciter et proprie*, quia videlicet ad primam illam non sensu cognitam, sed Scripturis Sacris nobis traditam divinae institutionis nativitatem pertinet, ut anima, corpus et coetera quae nobis in prima creatione donata sunt, sine quibus aut omnino esse non possumus aut malo non caremus». Notemos una vez más el prudente disimulo con que sabe defenderse nuestro Autor; ese *et coetera* esconde nada menos que los dones de la justicia original.

³⁷ *Ibid.*, c. 6 (p. 57): «facile intelliges primae creationis imaginem *non supernaturalem et indebitam fuisse* (sicut nonnulli ex Aristotele et Pelagianis autumant), sed potius *naturalem hominis sanitatem*, ad integritatem eius pertinens».

³⁸ *Ibid.*, c. 10 (p. 61): «Qua ratione nunc dicatur iustitia donum homini supernaturale. Quando tamen iustitia semel peccato perdita... per Christum nobis misericorditer redditur, tunc *quod alioquin naturale est, non naturaliter secundum vires in humana natura sitas, sed mirabiliter secundum rationes in Deo absconditas, nobis redditur*». Cf. c. 9: La «prima hominis iustitia» ¿debe contarse entre las cosas milagrosas o entre las cosas naturales «quae secundum causas rebus inditas, regulariter, etc... generantur»? «Ego sane *non nisi in posterioribus his effectibus eam ponendam esse sentio*. De qua re etiam non video quis unquam dubitare potuisset. si Adam in sua integritate permanens huic subtili distinctioni naturalium a supernaturalibus, *imo aperto errori*, peccando, occasionem dedisset» (*ibid.* p. 60-61).

secundum rationes in Deo absconditas». Nada más: «non quod res sit supernaturalis aut naturae hominis integritati superaddita, sicut prophetia»³⁹; no, porque de profecía, etc., carecemos sin vicio; la justicia en cambio no nos falta sin mal. Luego pertenece a la integridad del hombre y sólo el *modo* como nos es devuelta por Cristo puede decirse sobrenatural.

Esto supuesto, poco importa que Bayo dedique el último capítulo de su obrita a probar «quod non oporteat eo quae naturalia dicuntur *ex internis rei principiis* esse exorta»⁴⁰, tan escasa confianza tenía en el sentido inocente dado a la expresión *natural*, *ex nativitate*. Pero le importaba defenderse de la imputación de luteranismo, a la cual daba más de un asidero. Así y todo, no prueba nada y se conforma con decir, insistiendo en su error, que «naturale non causae aut originis suae comparatione dicitur, *sed rei cui sic inest ut ad eius integritatem pertineat*, sitque eius absentia *malum*»⁴¹. Ejemplo del ojo, milagrosamente devuelto, y del alma racional. La justicia es simplemente natural: luego Dios la hace; que sea inmediata o mediatamente es cuestión secundaria.

La *realidad* de lo sobrenatural se ha esfumado y de ella no nos queda sino un triste jirón en el sobrenatural «quoad modum», que Bayo aplica a la justicia del presente estado. Fuera de es-

³⁹ Ibid.: «...et alia multa, quibus sine malo caremus; sed quod ipse efficiendi modus, secundum nativam operandi consuetudinem in rebus creatis non inveniatur, sed ex superiori... consilio proveniat». Enteramente lógico: la *integridad* de un ser no se repara sino por milagro. Pero, ¿dónde fué a dar la doctrina católica de la gracia!

⁴⁰ C. 11 (p. 61).

⁴¹ Este principio es bueno, pero traiciona a Bayo, porque demuestra a las claras cómo tiene la justicia por una realidad puramente *natural*, casi en el sentido escolar de la palabra, brote o no de principios naturales, cuestión que, por lo demás, deja abierta: «Caeterum nobis... prorsus impertinens est: utrum ea quae rebus naturalia dicuntur, a Deo immediate fiunt, an ab aliqua causa creata, sive extrinseca, sive intrinseca; quia *quidquid ad rei integritatem pertinet*... a quacumque causa fiat, id omnino a Deo fieri et *naturale esse dicendum est*», y añade tortuosamente «*ab ea scilicet nativitate*, in qua Deus bona cuncta creavit». El otro problema, claro está, es indiferente. La Escuela Agustiniiana exageraba, por tanto (et pour cause!), cuando hacía de la ecuación «*gratia-proprietas naturalis*» el principio de la exégesis bayana. Bayo se destinteresa de este aspecto.

to, nada. La «supernaturalitas essentialis» no es más que un recuerdo de la grande escolástica, ofuscada por sus preferencias filosóficas. El nominalismo sigue dando sus frutos.

Si a tales doctrinas llegó Bayo, en el *de Prima hominis iustitia*, gracias a su erróneo principio del mal, en *de Meritis operum* llega a la misma conclusión por la tesis de la ordenación esencial a la visión beatífica. Esta tesis desgraciada no se encuentra a la letra —confesémoslo— en el temario bayano ⁴², dirigido a otras preocupaciones, pero es el supuesto necesario de toda la doctrina del opúsculo y esto basta para tenerla como clave de la mentalidad del Autor ⁴³.

Consideremos la obrita. El fin del primer libro, es asegurar contra los luteranos la existencia del mérito en las obras buenas. Mas la posición falsa del autor aparece desde el capítulo primero: la vida eterna, para el hombre inocente como para el ángel, no habría sido gracia sino premio (merces) ⁴⁴. Este

⁴² En el *de Prima hominis iustitia*, c. 8 (Baiana I, p. 59) Bayo refuta la beatitud natural: «Quasi videlicet homo non fuerit *naturaliter* ad hoc conditus, ut soli Deo serviret et postea beatitudinem possideret; sed ut in naturali quadam vivendi ratione quae neque peccatum esset, neque regni coelestis meritum, vitae suae cursum transigens, *tandem naturalem quadam beatitudinem* acciperet, cuius *neque locus, neque ratio* in Scripturis Sacris invenitur, sed a vanis et otiosis hominibus (iuxta Pelagii sensum) ex Philosophia confingitur» (el subrayado es nuestro). Como se ve, la doctrina de la natura pura aparece aquí completa. Bayo olvida en este texto (y a menudo) el principio de Santo Tomás (I, 102, 1): «ubi auctoritas deficit sequi debemus naturae conditionem». Por lo demás, la beatitud natural nada tiene que ver con el «locus medius» de los pelagianos.

⁴³ Cf. Xav. Le Bachelet, DTC, 2, col. 78: «...la double supposition qui est a la base du systeme: a savoir la destination naturelle... a la vie éternelle, et le caractère naturel des dons dans la justice originelle». El P. de Lubac en su capítulo sobre Bayo, no parece atribuir mucha importancia al asunto. Cf. *Supernature*, pp. 15.37. Cf. también F. X. Jansen, *Baius et le Baianisme*, p. 85 sigs.

⁴⁴ *De meritis operum*, c. I (Baiana I, p. 25-26): «(aeterna felicitas) homini *non gratia, sed merces* meriti fuisset», «licet inter hominem integrum et eum qui reparatur, haec sit agnoscenda diversitas, quod vita aeterna homini integro permanenti, sicut facta est angelis, *tantum merces meriti* fuisset; ei vero qui reparatur simul merces et gratia. Ff. prop. 3 de la Bula Piana: «Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces et non gratia». A esta censura Bayo responde con la

pensamiento constituye el leit-motiv del libro. Según él dice enseguida, las buenas obras *naturali lege* merecen la vida eterna, así como las malas obras *naturali lege* merecen la muerte⁴⁵. El paralelo esquemático entre obras buenas y malas, destinado a convencer a los herejes, inspira gran parte de la doctrina. Como la obra mala *ex natura sua* merece castigo, dirá en el libro segundo⁴⁶, así también la obra buena *ex natura sua* merece el premio. Y en la retribución de la vida eterna, al menos para el estado de inocencia, no se mira a otra cosa sino a la calidad moral de las obras. Tal es la *iustitia naturalis*, «qua pro bonis operibus, sine alio respectu, vita aeterna iustis promittitur»^{46 bis}.

autoridad de Agustín (Apol. Pío V; ibid. II, p. 81): «Haec sententia videtur contineri in verbis Augustini, de corrept. et gratia, c. 11». Cambio de frente en la *Explicatio articulorum* (ibid. p. 143): «Dicit itaque se intellexisse de gratia Christi».

⁴⁵ Ibid. c. 2 (p. 26): «utrumque illis (angelis) in sua *creatione naturali lege* constitutum fuit, ut si per liberum arbitrium, quod acceperant rectum in data sibi iustitia persistent, huius perseverantiae merito tantam beatitudinis plenitudinem acciperent ut et deinceps cadere non posset et hoc certissime scirent; si vero per idem liberum arbitrium ab accepta iustitia recederent aeternam morte mulctarentur».

⁴⁶ c. 2 (p. 36): «Quod sicut opus malum *ex natura sua* est mortis aeternae meritum; sic bonum opus *ex natura sua* est vitae aeternae meritum» Prop. 2 de la Bula Piana. El sentido es obvio; sin embargo el Autor cree poder decir en su defensa: «in hac sententia nihil aliud significatur quam quod, quemadmodum opus malum ex eo intelligitur *ab initio creationis humanae* fuisse mortis aeternae meritorium, quia tunc dictum est homini: quacumque hora comederis ex eo, morte morieris; sic etiam bonum opus *ex prima hominis institutione*... sit vitae aeternae meritorium. Unumquodque enim *id ex natura sua esse dicitur, quod est ex prima sua institutione*, sive ex nativitate a Deo instituta a qua dicitur natura» (Apol. a Pío V, Baiana II, p. 80-81). Si esto fuera verdad, Bayo no habría podido decir nunca que la vida eterna en el estado de inocencia era «*tantum merces meriti et non gratia*».

^{46 bis} De meritis operum, l. 1, c. 2 (ibid. I, pág. 27): «...vita aeterna angelo et homini in sua *creatione* tantum intuitu bonorum operum promissa (est), in quod bona opera *ex lege naturae* ad illam consequendam per se sufficiunt... Et ideo in illa promissione continetur naturalis iustitiae constitutio, qua pro bonis operibus, *sine alio respectu*, vita aeterna iustis promittitur». Prop. 4 y 5 de la Bula. Debajo del lenguaje cauto se advierte la mentalidad herética. En la Apología a Pío V efugio de la gracia de Cristo (ibid. II, p. 81-82): «In hac sententia nihil aliud significatur, quam quod Angeli boni et primus homo si rectus perstitisset, non egressissent merito Christi, ut ad vitam pervenirent aeter-

Semejante concepción cuenta entre las más notables de Bayo; y es sin duda de las más audaces. En ella que sepamos, no fué seguido por nadie. Más que en el juridicismo, quizás, su raíz hay que buscarla en el principio mencionado del único fin (divino) del hombre del cual saca Bayo las últimas consecuencias. Y en ésto, preciso es confesar, es harto más lógico que muchos.

Sí, en efecto, la natura está proporcionada, *como natura*, a la vida eterna ¿por qué no habrían de estarlo las obras? El orden al fin último divino está inscripto en el alma racional; luego las obras bastan *ex se* para conseguirla, y un principio elevante, anterior a las obras, aparece superfluo⁴⁷. ¿Con qué derecho dicen ciertos teólogos, como Escoto mismo, que la vida eterna es fin natural de la creatura «quoad ordenationem» y sobrenatural «quod assecutionem»? Bayo no refuta aquí esta sentencia escolástica, mas arguye en general contra los que ponen la raíz del mérito en la calidad sobrenatural de la obra⁴⁸. Y, dentro de su sistema, con entera razón.

nam... Pro oboedientia mandatorum sic in prima preatione promissa est vita aeterna, ut in hac promissione *non haberetur respectus ad meritum passionis Christi*. Nada más inocente.

⁴⁷ Santo Tomas razona justo al contrario, I.^a, 2ae., 109, 5. Utrum homo possit mereri vitam aeternam sine gratia: «Vita aeterna est *finis excedens proportionem* naturae humanae, ut ex supra dictis patet; *et ideo* homo per sua naturalia *non potest producere* opera meritoria proportionata vitae aeternae; sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae». Cf. ibid. 114, 2: «Vita aeterna est *quoddam bonum excedens* proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius... *Et inde est* quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliquid supernaturale donum, quod gratia dicitur».

⁴⁸ Y en la dignidad del operante. Cf. de meritis operum, 1, 2, c. 1. (Baiana I, p. 35): «Quod alii *fundamentum meriti* statuunt divinae naturae consortium, alii vero totam eius rationem *ex oboedientia praecepti metiantur*. «Quaestio quae inter catholicos varie disputatur», pero, en el fondo, es la misma cuestión de las obras y su proporción a la vida eterna. Dice allí: «Sunt enim qui meritum non ex operis integritate, sed ex operantis dignitate metiendum esse existiment, adeo ut si quis imaginetur angelum aut hominem sic naturaliter conditum, ut sine inhabitatione ac directione Spiritus Sancti totam Dei legem illibate servaret, iuxta horum sententiam nullum omnino vitae aeternae meritum haberet, donec per inhabitantem Spiritum Sanctum supra naturae suae conditionem sublimatus et in Dei filium adoptatus, divinae naturae con-

Al menos, declara abiertamente que las obras, por sí mismas, por ser «conformia legi», nos merecen el eterno premio ⁴⁹. Lo cual vale también, según Bayo, siempre coherente consigo mismo, para el estado de naturaleza caída ⁵⁰. Es verdad que la vida eterna es ahora gracia, como asimismo los méritos, pero no es gracia por la eminencia intrínseca de un fin formalmente divino, sino porque se da a quien primero era indigno ⁵¹. Las obras, que son «gratis indigno collata», valen *ex se* para conseguirla. ¿O se

sortium accepisset». Y él no está de acuerdo: «*neque enim tales natura facti sumus ut divino adiutorio ac consortium bonum facere valeamus; nusquam tamen addit (Scriptura) in bonis operibus hanc esse meriti rationem, quod sine divino consortio fiant*». La expresión *natura facti sumus* suena al cap. 5 de peccato originis, y quiere evidentemente decir que el hombre no podía ser creado, según la natura que Dios le atribuyó, sin el Espíritu Santo, pero eso no añade nada a la eficacia natural de las obras. Cf. cp. 2 (ib. p. 37); el ocasionalismo de Bayo le permite admitir aquí (como también en el l. 1, c. 2: «*licet angelum ita naturaliter servum creare potuerit*», (o sea no libre) la posibilidad de una creación sin Espíritu Santo.

⁴⁹ De meritis operum, l. 2, c. 2 (Baiana I, p. 36): «*Igitur bono operi, non ex praevia aliqua dignitate operantis, sed ex natura et qualitate boni operis quae qualitem facit operantis, quia videlicet Dei ordinationi consentit, vita debetur aeterna*».

⁵⁰ Ibid. l. 1, c. 8 (p. 33): «*Caeterum quod pie et juste in hac vita mortali usque in finem conversati vitam consequuntur aeternam, id non proposito gratiae Dei, sed ordinationi naturali statim initio creationis generis humani constitutae et iusto Dei iudicio deputandum est, sicut supra satis diximus. Nec in hac retributione bonorum ad Christi meritum aspicitur, sed tantum ad primaevam institutionem generis humani, in qua lege naturali constitutum est ut iusto Dei iudicio oboedientiae mandatorum vita, sicut inoboedientiae mors aeterna redderetur. Licet igitur universa generis humani reparatio solis Christi meritis tribuenda sit... attamen quod operibus bonis, quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus, vita reddatur aeterna, id non Christi meritis, sed naturali institutioni hominis adscribendum est, ut diximus*». El lenguaje es equívoco, pero la lógica inflexible.

⁵¹ Ibid. l. 1, c. 4: «*Quare vita aeterna quae futura erat homini, sicut facta est angelis, merces meriti, per peccatum facta est in his qui liberantur donum gratiae*», p. 29: «*In his qui per redemptionis gratiam reparantur, nullum inveniri potest bonum meritum, quod non sit gratis indigno collatum*» (prop. 8 de la Bula) ...neque merita, neque merces quae illis redditur gratia dici debet, nisi in eo et illi cui merita indigno et male merenti conferuntur» (prop. 9). Cf. Apol. a Pío V (ibid. II, p. 84): «*Sed forte quempiam moveat quod addidi ea tantum munera in Scripturis Sacris gratiam nuncupari, quae male merentibus et indignis conferuntur, quia incrementum iustitiae et vita aeterna nomine gratiae in-*

dirá que son menos eficaces que las obras de Adán, que bastaban solas para merecer el premio sin el subsidio de la pasión de Cristo? ¿No dicen los mismos escolásticos que las obras buenas son meritorias de *condigno*?⁵².

El doctor de Lovaina está preso por completo en su noción menguadísima de gracia. La Sagrada Escritura y Agustín, dice él, le han enseñado que el nombre de gracia se debe reservar a los dones conferidos por Jesucristo a indignos y pecadores. Los dones que no son «*ex operibus*» sólo tienen derecho a ese título de manera secundaria⁵³. Serían la «*gratia Creationis*». Pelagio estaría, en esto, de acuerdo con Bayo. De este modo los dones del estado de inocencia puede decirse que son «*ex gratuito Crea-*

telliguntur, quae tamen non indignis retribuuntur... Responsio: *incrementum iustitiae et vita aeterna dignis quidem redditur, sed tamen ex eo gratiam non dicitur quia redditur dignis, sed quia iis datur qui ante suam vocationem fuerunt indigni*, nam vita aeterna est merces digno seu bene operanti et est *gratia peccatoris*. Lo mismo decía en el opúsculo citado c. 6 (p. 31): «*est gratia peccatoris*». Así, poco a poco, Bayo reduce toda gracia a la relación con las obras.

⁵² Apol. a Pio V (Baiana II, p. 85-86): «*Quod pro vera iustitia retribuatur vita aeterna, non videtur amplius egere subsidio meriti Christi: nam haec videtur esse expressa sententia Divi Thomae defendentis, opera Sanctorum mereri vitam aeternam de condigno...* Et certe cum Sancti per Christi *in iisdem operibus bonis*, aut, secundum aliquos, etiam in dignioribus operibus bonis creentur, quam ipse Adam creatus fuerat ab initio; mirum est, quare opera ipsius Adae perseverantis sine subsidio passionis Christi fuissent vitae aeternae merita, non autem opera bona quae Spiritus Sanctus per Christi gratiam in Sanctis restaurat et operatur»; luego cita a Ruardo Tapper y al Tridentino, ses. 6, cap. 32. Ejemplo de la doblez bayana: la proposición que aquí defiende (undécima de la Bula) habla de «*ordinatio naturalis*» y de «*lex naturalis*»; ahora alega que sólo quería excluir, contra los Protestantes ¡el mérito de Cristo!

⁵³ De meritis operum, l. 1. c. 4 (p. 27): «*Quaecumque angelis aut homini in sua creatione nullis praecedentibus meritis a Deo donata sunt, forsitan non improbanda ratione possent dici gratiae munera, sicut prosequitur Augustinus, cp. 95... quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei qua creati sumus...* Sed quia Scriptura Sacra, sicut ibidem dicit Augustinus (Serm. 11 de Verb. Apost.) nomine gratiae nonnisi ea munera intellit, quae per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, etc.». O la gratuidad pura (que, en suma, se reduce a la libertad del acto creativo) o la indignidad del sujeto. Fuera de estos límites el Autor no concibe más gracia. La noción de supranaturalidad *esencial* se ha evacuado, y no en nombre de la filosofía, sino de San Agustín.

toris dono»; «divino munere collata»⁵⁴. Pero detrás de esta fórmula en apariencia católica, el error bayano está más vivo que nunca. En la apología de Pío V, a la cual pertenece la primera expresión, cita poco antes, como para aclarar su pensamiento, el texto de Agustín (cp. 95): «Etsi enim quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus, ut essemus et viveremus... unde merito et ista gratia dici potest, quia non praecedentibus aliquorum operum meritis, sed *gratuita Dei bonitate donata est*».

Para el estado de inocencia, esta es la única gracia que admite. La gracia de la *gratuidad*. Jansenio seguirá después sus bien marcadas huellas. Como ya hicimos notar más arriba, el error capital de Bayo es su incapacidad de concebir el sobrenatural *esencial*, la *realidad* sobrenatural. No concibe más supernaturalidad que la que se refiere a las obras, y esa conviene también a los dones de natura⁵⁵. De ahí la máxima y continua confusión de su doctrina. Si no existe el sobrenatural *esencial*, un elemento *real* de un orden superior o divino, no hay razón para distinguir en la primera creación entre gracia y natura. Bayo califica esta distinción de «apertus error»⁵⁶. Y no

⁵⁴ Ibid. I. I, c. 2 (p. 26): «Absque dubio sunt bona opera quaecumque vel angelo, vel etiam homini tam lapso quam integro, *divino munere collata*; quia optimo iure nostrum dicimus quod nobis est *legitime datum*». El equívoco se esconde en la palabrapa subrayada. Apol. a Pío V (II, p. 82-84): «Consideravi, sicut dicit D. Th. gratiam duobus modis posse considerari: priore, *secundum naturam rei*, quae gratia dicitur; altero, *secundum rationem gratuiti*, ut videlicet ideo aliquid gratia dicatur, quia gratis datur. Iuxta priorem modum necessarium est, ut quidquid in uno aliquo gratia dicitur, etiam in alio quovis gratia dicatur, si modo in eo reperiat. Iuxta quem modum non est dubitandum, quin et bona opera et vita aeterna in primo homine gratia fuisset, si in illa rectitudine perseverasset. Nam iuxta hunc modum, absque ullo scrupulo dicimus, primum hominem *creatum in gratia*». Pero no hay que hacer mucho caso del repentino «tomismo» de Bayo (sabía que escribía a un dominico); dice en seguida: «merita angelorum... non recte vocantur gratia, quia non procedunt ex Christi merito, *sed potius ex gratuito Creatoris dono*».

⁵⁵ Ubi supr. (p. 83): «Scriptura Sacra ex eo donum gratiae dici intelligit, *quia non ex operibus, sed gratis datur*».

⁵⁶ De prima hominis iustitia, c. 9 (Baiana I, p. 61). Más arriba dimos el texto completo.

admite más gracia distinta que la gracia devuelta, después del pecado de origen, por Jesucristo.

Ninguna censura pudo arrancar al Canciller lovaniense de esta doctrina. Cuando se abatió sobre él la Bula de Pío V, conformóse con decir, en la Apología subsiguiente, que «*lex naturae*» significaba «*prima hominis institutio*» y valía por la eficacia de las obras «*sine merito Christi*». Semejante exposición, que deja todo error en pie, reaparece en la *Explicatio* que Bayo dió de sus opiniones ante la Facultad de Teología de Lovaina en 1570; a propósito de la prop. 1: «*Dicit itaque se intellexisse de gratia Christi*».

En realidad, la ignorancia y desprecio de la Escolástica y una exégesis equivocada de San Agustín, amén de la preocupación apologética por los nuevos herejes, que parece sincera, lo condujeron a tales extremos. Según estos postulados (y otros, con valor de consecuencias), de la doctrina católica de la gracia, definida por el Tridentino, no queda absolutamente nada. Y nos encontramos, en cambio, ante la inexplicable (aunque frecuente) paradoja de ver defendidos, en nombre de San Agustín, los más puros dogmas de Pelagio ⁵⁷.

La relación de las doctrinas bayanas con la cuestión de la natura pura hay que buscarla aquí. Hasta Bayo nadie había pensado en escribir un vero y propio tratado *de natura pura*, aunque las tesis fundamentales del mismo (v. gr. la de la beatitud

⁵⁷ Tómese como modelo de esta exégesis arriesgada el cp. 3 del libro 2 de *meritis operum*. El autor intenta demostrar que la natura del hombre «*etiam Spiritu Sancto destituta, si mandato Dei illibate servaret, esset de prae-mio secura*»; para hecerlo aduce aquellos textos antipelagianos de Agustín, en los que el Santo doctor arguye de inconsecuencia a Pelagio, si, reconociendo inocentes las almas infantiles, les niega la entrada en el reino de Dios. Bayo concluye de aquí ¡que San Agustín no juzgaba necesario el consorcio para merecer el cielo!, lo cual es el alma de la herejía pelagiana. En otras palabras, Bayo como un mal alumno, toma la objeción por la tesis. Cf. *ibid.* cp. 4: *Quod Pelagii sententia sit, opera bona citra gratiam adoptionis facta non esse regni coelestis merita*» (prop. 12 de la Bula Piana).

natural) ⁵⁸ eran perfectamente conocidas —y Bayo las tiene muy en cuenta—. Después de él se nota que la preocupación por el tema se acentúa y cuando aparece el libro de Jansenio la controversia no se aquieta hasta morir el s. XVIII.

No es justo decir que la doctrina de la natura pura naciera o haya sido forjada a raíz de la Bula de Pío V. Existía de mucho antes. Otra cosa es que entonces tomara determinada forma y se ligaran tesis comunísimas, como la absoluta gratuidad de los dones de inocencia, a la posibilidad de la creación sin gracia.

La condenación de Bayo y en general la efervescencia de los espíritus causada por la crisis luterana, dió lugar a esta nueva orientación teológica. Sus enseñanzas, en efecto, borraban los límites de natura y gracia, como acabamos de ver. En esa absorción de la gracia en la natura y de la natura en una falsa gracia no quedaba lugar para una natura estable y consistente, ni se veía el por qué de la independencia de la gracia. Los teólogos se sintieron llamados, desde entonces, a afirmar con claridad la distinción que Bayo —a la zaga de Lutero— había tratado de error. Para ello, nada mejor que propugnar la separabilidad de gracia y natura. Las tesis tradicionales que Bayo había impugnado, les preparaban el camino. Años más tarde Jansenio encontrará en la Escuela una doctrina acabada sobre la natura pura.

Más por esta razón, entonces, que por la condenación de las dos proposiciones estudiadas antes, hay que ver en Bayo el

⁵⁸ Cf. el cp. 8 del *prima hominis iustitia* (Baiana I, p. 59): *Quod ii qui philosophiam sequuntur, non recte sentiunt de prima institutione naturae humanae: «Verum qui Philosophorum insipientiam sequentes, nihil aliud quam consuetudinem naturae iam currentis attendunt, neglecta Scriptura Sacra... caetera vero quae ex Scriptura Sacra diximus... non ad humanam naturam, aut primam eius institutionem, sed ad superadditam postea Creatoris liberalitatem referunt, putantes primum hominem ex inferiori quadam conditione, in qua creatus erat, largitate creatoris sublimatus et ad Dei filium adoptatus (prop. 24 de la Bula Piana)... Quasi videlicet homo non fuerit naturaliter ad hoc conditus ut soli Deo serviret... sed ut in quadam naturali vivendi ratione... vitae suae cursum transigens, tandem naturalem quandam beatitudinem acciperet, cuius neque locus, neque ratio, in Scripturis Sacris invenitur, sed a vanis et otiosis hominibus (iuxta Pelagii sensum) ex Philosophia confingitur».* Nótese el equivoco; «ad superadditam postea...» Estas pocas líneas recuerdan demasiado a Lutero.

fautor de la opinión contraria a la creabilidad de la natura pura. El mismo no pensó, quizá, directamente en negarla, y, hasta cierto punto, su radical nominalismo ⁵⁹ le impedía formular una teoría que supone una cierta concepción de natura fija. Por eso afirma que cada cual es por natura lo que Dios lo hace. En esta hipótesis podía libremente responder, como vimos, a la objeción de la «fictio Juliani» que su doctrina de la concupiscencia no prejuizgaba la posibilidad de una creatura a quien la concupiscencia fuera natural.

Pero el hecho solo del libro de Jansenio basta para probar que la opinión adversa a la posibilidad está virtualmente contenida en la enseñanza de Bayo. El discípulo, en efecto, no hace más que desarrollar las tesis del maestro. Y, a la verdad, poco falta para hallar un adversario temible de la natura pura en el autor de teoría como la naturalidad del estado de inocencia, cuya carencia es *vitium*, o la capacidad de la natura pura para alcanzar, sin elevación, ni siquiera «quoad media», la visión beatífica ⁶⁰. En semejante perspectiva la natura pura se torna imposible, aunque Bayo diga alguna vez: «Deum puto facere potuisse» ⁶¹. En realidad, así no puede. Jansenio tomará sobre sí el hacer la prueba meridiana. Si el mal es privación de bienes

⁵⁹ Diríamos mejor, contingentismo. El sólido mundo de las esencias aristotélicas, ha cedido el lugar a un mundo móvil, de contornos vagos, plasmado desde fuera en formas arbitrarias por una libre voluntad omnipotente. Es el mundo del nominalismo.

⁶⁰ Jansenio será en esto más cauto —y cuidará de informarse mejor: «supernaturalis quoad assecutionem». Lo esencial es siempre, sin embargo, el carácter *natural* de la visión beatífica como fin de la creatura. Contra estos protestaban los contemporáneos ortodoxos de Bayo.; cf. la carta del decano Judocus Ravesteyn al agustino Lorenzo Villavicencio, donde pide la censura de su colega: «In altero libello novam prorsus disputationem habet de statu primi hominis, contendens beatitudinem illam qua praeditus fuit, *non fuisse gratiae beneficium, sed naturalem* et pleraque alia» (Baiana II, p. 38).

⁶¹ Lo decía de la concupiscencia; apol. a Pío V (prop. 53, Baiana II, 110): «Deus non potuisset ab initio esse auctor peccati originis (éste será luego el efugio de Jansenio y escuela)... Sed si creasset talem hominem qualis nunc nascitur (*id quod cum puto facere potuisse*, nec umquam docui contrarium), tum quod in eo qui nunc nascitur est culpa; in illo, quem Deus creasset, non fuisset culpa, sed natura». Bayo conserva su error a todo trance: la concupiscencia es pecado.

naturales, es claro que el Espíritu Santo, en lenguaje bayano, es bien de la natura; y no se puede pensar que —como es—⁶⁴ Dios la cree sin él. Si no hay gracia auténtica ninguna en el estado prelapsario, ¿cómo se pretende que Dios cree la natura *sin* la gracia? Una cuestión análoga no tiene lugar siquiera en la mente de Bayo. Enseguida expondremos las acrobacias dialécticas del discípulo para evitar el abismo, sin conseguirlo.

Bellelli pues, tenía razón cuando afirmaba, puesto entre la espada y la pared, que el lovaniense había puesto la creatura inocente en el estado de natura pura. Es una insigne paradoja, pero en el tratado de la gracia, cuando se abandona la regia vía, hay que acostumbrarse a paradojas. El agustino no tenía razón, en cambio, cuando protestaba que su sentencia y la de sus cofrades era independiente de las ideas bayanas. Hay un anillo más en la cadena, es verdad, pero, a través de él, qué bien pasa la herencia del astuto y solapado flamenco. Este anillo es Cornelio Jansenio.

La pequeña obra de Michel du Bay tuvo amplia repercusión en lo sucesivo; prueba del virulento espíritu que la animaba. Los flamantes Jesuítas dedicaron —desde luego— su atención a las nuevas doctrinas. Belarmino primero, y luego Suárez concedieron al de Lovaina, en sus tratados, un puesto de honor, junto a Lutero, que hasta la fecha ocupa. Y se dieron —no siempre felizmente— a refutarlo. Entretanto se encendió en Europa la controversia *de auxiliis*. Al salir de ella los Jesuítas quedaron para siempre marcados, a los ojos de algunos, como los enemigos de San Agustín. Por aquellos años Cornelio Jansenio maduraba en silencio su defensa del Doctor de la Gracia.

El futuro obispo de Yprés no había sido discípulo directo de Bayo, muerto en 1589. Pero había bebido en fuentes muy puras las doctrinas del maestro. Un ferviente admirador y un sobriño (Jacques Janson y Jacques Baius) colman el vacío entre

⁶² Añadamos esta partícula para prevenir la réplica nominalista del lovaniense. El problema se plantea, en efecto, de la natura *como es*, y debe ser. Es este equívoco fundamental lo que hace imposible la discusión con Bayo.

uno y otro. Junto a estos dos hombres ⁶³ aprendió Jansenio a menospreciar la autoridad de la Bula Piana, por la ridícula cuestión del *comma* ⁶⁴. Su antigua relación con Vergier de Hauranne, Abad de Saint-Cyran es conocida ⁶⁵. Luego el *Mars Gallicus*, contra Richelieu, le obtiene del Rey de España el obispado de Yprés. No duró mucho al frente de su diócesis, porque dos años después (1640), la peste lo llevó de este mundo, dejando a sus amigos el encargo de editar su obra concluída. El autor presencié desde la eternidad, toda la espantosa tormenta que su peligroso legado había de suscitar en la Iglesia ⁶⁶.

El «Augustinus» comprende tres grandes tomos y un apéndice. El segundo tomo encierra tres libros enteros «de natura pura». Como todo lo demás, estos tres libros están escritos prin-

⁶³ El segundo de los cuales, o sea, el sobrino, pretendía inclusive tener la seguridad ultraterrena de que su tío no había errado en la fé. Se le apareció en efecto, según él, y le dijo que padecía en el purgatorio, pero no por sus doctrinas, sino por su incuria en la administración de la Universidad. Cf. Baiana II, ad finem.

⁶⁴ Este era, como es sabido, la «ultima ratio» de los Jansenistas. La curiosa complicación tuvo origen en la costumbre de la Curia de editar las Bulas pontificias sin puntuación. El ejemplar de la Bula Piana que llegó a Morillon (vicario de Granvela) y a la universidad de Lovaina, no tenía puntos ni comas. Cuando luego, a causa de la pertinacia del partido Bayano (y aún en vida de Jansenio) el Nuncio de Colonia, Fabio Chigi (Alejandro VII), hizo editar nuevamente la Bula, lo hizo puntuándola. Resultado: los bayanos reclamaron contra la interpolación y en un acto común tenido en 1618, Janson, Baius (sobrino) y Jansenio condenaron como falsarios a los que ponían la coma después del *sustineri*. El detestable ejemplo dió luego sus frutos. Muerto Jansenio y prohibida su obra toda la atención del partido se dirigió, no sin motivo, a debilitar la autoridad de la Bula Piana. El principal argumento fué el presunto falso. Tal fué también el fin aparente de la primera misión de los lovanienses en Roma (septiembre 1643; Jean Sinnich y Cornelius de Poepe). Sobre el asunto cf. Xav. le Bachelet, DTC, 2, col. 38, sigts. y Gerberon, Histoire Générale du Jansenisme, Amsterdam 1700, t. 1, passim.

⁶⁵ La correspondencia entre ambos acaba de ser publicada por Jean Orsibal, *Correspondance de Jansenius* (les Origines du Jansenisme I), Bibliothèque de la Revue d'Histoire Eclésiastique, fasc. 25, Louvain, 1947: 172 cartas, en clave. (cf. p. 616-619).

⁶⁶ Sobre la vida y obra de Jansenio cf. el libro significativo de Melchior Leydecker, *De Historia Jansenismi Libri VI*, Trajecti ad Rhenum, 1695, pp. 1-2206 (Indice: 10 Mayo 1757). Leydecker era protestante.

principalmente contra los teólogos jesuitas (recordar la censura de Lessio) ⁶⁷ pero, en realidad, a la par de ellos, Jansenio ataca, y por así decir, revoluciona el método de la antigua enseñanza escolástica. Lo que en Bayo era fina (aunque firme) insinuación, en él se convierte en posición polémica y decidida. La *única* autoridad en materia de gracia y predestinación es la palabra del Doctor de la Gracia, San Agustín ⁶⁸. Los filósofos, ocn excepción, naturalmente de Platón, han de ser abandonados ^{68bis}. Y los teólogos por haber cometido la falta imperdonable de preferirlos o equipararlos a Agustín, han de ser ignorados. Todo el esfuerzo científico del Medievo no existe para Jansenio. Esos siglos no produjeron más que sombras. La Iglesia ha quedado, desde entonces, tiznada de pelagianismo. Nada más típico de la evolución radical que se había producido en Teología, de la cual tenían la culpa, en parte, los mismos escolásticos. La supervivencia de este nuevo retoño teológico probó luego su vitalidad. Cuatro condenaciones pontificias (Urbano VIII, Inocencio X, Alejandro VIII, Clemente XI) y siglo y medio de interminables polémicas no bastaron para aniquilarlo. En 1786 el jansenismo, doblado de césaro-papismo, era todavía tan poderoso como para inspirar el Conciábulo de Pistoia.

Jansenio, sin duda, conoció los grandes escolásticos en su carrera de estudiante y profesor. Sin embargo no parece haberse

⁶⁷ Cfr. F. Clasys Bormaert en L'Université de Louvain a travers cinq siècles, Bruxelles, 1927, p. 97, 100, etc.

⁶⁸ Cf. «Augustinus», tom. II, libr. proemiali, col. 14: «Augustini doctrina de gratia Dei, Evangelica, Apostolica, Catholica et irrefragabilis auctoritatis, totius Ecclesiae nomine scripta, silentibus scriptoribus universis»; col. 24: «Augustinus Pater Patrum, Doctor Doctorum; primus post Scriptores Canonicos, inter omnes vere solidus, subtilis, irrefragabilis, Angelicus, Seraphicus, excellentissimus et ineffabiliter mirabilis». Con esto basta para hacerse una idea del estilo paroxístico del Ypreense.

^{68bis} Ibid. porl. col. 679: para entender la doctrina de Agustín, «nec animo ad penetrandum subtili, sed a praeiudiciis philo sophicarum opinionum libero opus est... Tanta quippe est in quibusdam hominibus humanae philosophiae rationumque plausibilium fiducia, quas gentilium coecitas praeformavit, ut universam Augustini doctrinam, praeterquam ubi in terminis ipsis definita est, presumdari, quam illas sibi praeripi vel ut inanes abici paterentur». Platón tiene el insigne honor de ser citado (y en griego), col 857.

familiarizado mucho con ellos. Su atención estaba totalmente absorbida en la lectura de Agustín, que leyó por completo, como Bayo, unas setenta veces. No sería exagerado hablar de una obsesión agustiniana en estos hombres. O mejor, de una doble obsesión positivo-negativa: pro-Agustín y anti-Jesuíta⁶⁹. El resultado de este choque es la obra teológica de Jansenio. Como todo trabajo sometido a preocupaciones infrarracionales, el «Augustinus» peca por la estrechez de su horizonte y la debilidad de sus juicios. Bayo conserva todavía un cierto equilibrio interior. Jansenio ha perdido toda medida. Sus opiniones personales no conocen más barreras que su exégesis personal de S. Agustín. Toda la obra está penetrada de una especie de paroxismo intelectual que la hace sumamente peligrosa. Prueba de ello es la fascinación que ejercía en los hombres que entraban en su espíritu. Se siente revolotear aquí algo de esa mística inquieta y extremista que dominó en Port-Royal. El rigorismo Jansenista procede de la misma viciada fuente.

En este singularísimo clima mental desarrolla Jansenio sus tres libros *de statu naturae purae*. En ellos se propone demostrar que la doctrina escolástica, ya formada, es contraria a San Agustín. Y con eso, según sus principios, basta⁷⁰. Habrá que dejarla. Ahora bien, para hallar puntos de contacto y oposición real entre tesis como las de Belarmino y Suárez y los escritos polémicos de Agustín, recurre a prodigios de hermenéutica del todo extravagantes. Casi ninguno de sus argumentos ofrece, por eso, verdadero interés científico. Quizás sólo el largo argumento de la concupiscencia, y luego, hasta un cierto punto, el tomado de las miserias corporales presentan objeciones reales.

La perspectiva del tratado es, además, limitada por el hecho que Jansenio no tiene en cuenta sino las opiniones propias de los teólogos que se propone refutar. Juega, por tanto,

⁶⁹ Cfr. las cartas a Saint Cyran publicadas por Orcibal: carta VI (pág. 21); XII (pág. 45 s.); XV (p. 52 s.).

⁷⁰ Ibid., l. 3, c. XXI, col. 976: «profecto nefas est, totius doctrinae contra Pelagianos exaratae bases, in controversiam revocare»; aunque esté en contradicción con la misma Bula Piana, la cual habría prohibido esta doctrina en la prop. 53 solamente «ut pacis inimica», y eso, por la pertinacia escolástica. Ibid. 977-8.

con una noción de natura pura que otros grupos de teólogos no reconocerían como suya. Según esta noción que examinamos en el cap. 2, la diferencia fundamental entre natura lapsa y pura sería de la «*spoliatus a nudo*»⁷¹. Exacta o no, esta simple fórmula remacha en Jansenio la confusión heredada de Bayo y que aparece hasta en Berti, de la natura pura con la natura caída y de la natura íntegra con la gracia. En semejante supuesto, los argumentos que se pueden extraer de Agustín cobran una cierta apariencia de valor. Cuanto dice, en efecto, el Hiponense de la natura en pecado se traspone con precisión matemática a la pura natura. Y toda su argumentación polémica, dirigida a probar contra maniqueos y pelagianos la realidad de un estado *de hecho*, es cambiada inesperadamente de sentido y se la hace valer contra una hipótesis escolástica, ajena a la historia⁷².

La exposición de Jansenio padece, por tanto, de un desenfoque fundamental⁷³. Aparte de esto, sus dogmas primarios re-

⁷¹ Ibid., l. 1, cap. I, col. 679. Quid sit status naturae purae iuxta *recen-tiores*: «Ut vero facile intelligitur, quid huiusmodi naturae status comprehendat, naturam lapsam intueri iubent, in qua quicquid, praeter peccati reatum, deprehendimus, hoc ad puram naturam pertinere posse profitentur. Regula quippe sollemnis eorum est, naturam puram a lapsa discrepare, sicut nudus a spoliato, qui nihil differunt nisi quod hic amiserit quod alter nondum habuit: ut proinde pura natura se habeat *instar negationis, lapsa instar privationis*». Tema frecuentemente repetido por Jansenio, porque le sirve de medio para trasponer a la natura pura los argumentos de Agustín sobre la natura lapsa. Dice también alguna vez, citando sin nombrar, que la natura pura sería «*quoad externa*» más débil que la otra, lo cual asegura muy bien su conclusión; cf. ibid. «*pronitas (ad malum) ... quoad externa vero maiorem*».

⁷² Así concluye Jansenio su diatriba, ibid., l. 3, c. XV, col. 649: «Ex hac igitur constanti et sibi undique consentiente Augustini doctrina patet, nihil ab eius principiis magis abhorrere, nihil capitalius plerisque repugnare, quam purae naturae status». Cf. l. 2, c. XXI, col. 873, a propósito de la concupiscencia: «Quis ita mente destitutus est, ut non videat *universum Augustini laborem* et Ecclesiae per illam doctrinam triumphantis plausum, *in fumos evanescere* si istud malum (la concupiscencia) suapte natura tam innoxium est, ut iuxta Pelagiana decreta primis hominibus in pura natura conditis collatum fuerit, *vel iuxta Scholasticam conferri posse statuatur?*» Este *vel* es el paso que falsea toda la argumentación jansenista.

⁷³ El mal se concreta también en el esfuerzo constante de Jansenio por colocar en idéntica línea la teoría escolástica de la natura pura y la negación pelagiana del pecado original, con la *sola* diferencia de hecho y posibilidad; reducción polémica, arbitraria a todas luces. Cf. Nota precedente y l. 1, cp. II.

piten los errores que estudiamos en Bayo: ordenación esencial del espíritu a la visión beatífica; evacuación de la noción de gracia.

La primera serie de argumentos jensenistas se apoya sobre el primer principio. La creatura racional está hecha para *gōzar* (frui) de Dios ⁷⁴. En el camino de la fruición está el amor casto. Pero —por aquí comienza la serie— el amor casto de Dios es imposible sin la gracia ⁷⁵. Razón: la autoridad de Agustín. La doctrina de los dos amores encuentra en esta serie su lugar propio. Todo amor bueno, aun en los peores pecadores, es caridad divina y sobrenatural ⁷⁶. Todo lo que no es caridad es «cupiditas». Y la razón de esta dicotomía rigurosa es la necesidad de tener por fin último, en cualquier acción voluntaria, sea a Dios, sea a la creatura: «si Deus, iam, secundum Augustinum est charitas, si creatura, cupiditas...» ⁷⁷.

⁷⁴ Ibid., c. II, col. 686: «Ut igitur ordine procedamus declarabimus *primo* non posse creaturam rationalem in purae naturae statu iuxta Augustini mentem institui *ex ratione ultimi finis*, quem connaturaliter respicit, *sive appetendum, sive fruendum*».

⁷⁵ Ibid., c. III: «Primum argumentum contra statum purae naturae *ex ordine creaturae rationalis ad Deum* ut principium et finem, sine cuius amore non potest condi». «Ex quibus (rationibus) hoc concludimus: naturam rationalem non aliter institui posse quamdiu rationalis manet, quam ut. (Deum) *casto amore diligere teneatur*», c. IV: Ostenditur amorem illum sine quo creatura rationalis *condi nequit*, per *veram gratiam* inspirari debere; y concluye: «Cum ergo non possit ulla naturalior, ulla inferior, ulla dilutior dilectio Dei in pura natura viribus cogitationis fingi quam illa, qua diligitur ipsa virtutis cuiusque rectitudo... nec illa viribus humanis haberi queat, *sed dono Dei*, nec sine illa rectus, sed tantum a veritate ac Deo distortus... esse possit, perspicuum est non posse naturam rationalem institui *sine dono gratiae supernaturalis*». Lo mismo prueba en los capítulos siguientes del amor, de la gracia, de la verdad, etc. cerradamente fiel a la letra de San Agustín.

⁷⁶ Ibid. c. XII, col. 736: «Nam *charitas Dei non est Augustinus* solum ille celebris amor Dei super omnia, *sed omnis amor Dei sincerus seu complicitas* Dei casta quamvis tenuissima, qualis est in gravibus peccatoribus et in iis qui incipiunt credere et sperare in Deum. Nihili enim istorum possunt *sicut oportet* (reminiscencia del Tridentino) nisi ex cupiditate boni seu bona voluntate, quae Augustino *charitas est*».

⁷⁷ Ibid., c. XIV, col. 743: «Docet enim Augustinus in multis locis omnem amorem creaturae rationalis esse vel *charitatem vel cupiditatem*. Cuius divisionis vera radix est quod necesse sit creaturam rationalem in omni actione vo-

La dilección natural no cabe en la mente de Jansenio, quien pretende ser en esto eco fiel de Agustín. No cabía tampoco en la de Bayo. El doctor de Lovaina rechaza duramente la distinción escolástica entre el amor de Dios, autor de la natura, y la caridad sobrenatural⁷⁸. No tendría fundamento en la Escritura y los Padres. Censurado en este punto respondió en su Apología que sólo había querido referirse al «*corrupti hominis arbitrium*»⁷⁹. Pero la orientación del discípulo ilustra claramente las intenciones del maestro.

Ambos teólogos confunden de continuo —por rechazar precisamente la distinción tomista— el servicio o culto sobrenatu-

luntaria vel in Deo vel in creatura ultimo conquiescere... Si Deus, iam, secundum Augustinum, est charitas; si creatura, cupiditas... Haec divisio... prorsus falsa et erronea est, si datur *alius amor Dei naturalis* qui non sub illa charitate divinitus infusa comprehenditur». Cfr. las proposiciones de los Jansenistas (Sinnich, Fromond, François van Vianen, Christian Lupus, etc.), condenadas en 1690 por Alejandro VII, prop. 7 (D. 1297): «*Omnis humana actio deliberata est Dei dilectio vel mundi: si Dei, caritas Patris est; si mundi, concupiscentia carnis, hoc est, mala est*»; prop. 44 de Quesnel, (ibid. 1394): «*Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones nostrae omnes nascuntur*»; prop. 23 de la Bula «*Auctorem fidei*» (ibid. 1523) contra los errores del Sínodo de Pistoia.

⁷⁸ Opusc. de virtutibus impiorum, c. IV (Baiana I, p. 64): «...duplicem illum cultum Dei, qui nescio ex qua Scriptura aut veterum Traditione desumptus, a quibusdam solet quaestionibus huiusmodi dissolvendis adhiberi, quorum videlicet altero Christiani ex supernaturali charitate Deum, *tamquam obiectum beatitudinis* et remuneratorem meritorum, pro regno coelorum consequendo, fructuose et meritorie colunt; altero vero, nescio qui ex naturae viribus solum *tamquam naturae auctorem*, pro accepto beneficio creations ...colunt». A través de Ruardo Tapper y de la auténtica tradición escolástica, Bayo reproduce aquí, con bastante exactitud el pensamiento del mismo Santo Tomás.

⁷⁹ Apol. a Pío V, prop. 34 (Denz. 1034: «*Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuita, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum Sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata*»): «*In hac distinctione nihil aliud improbat, quam quod quidam contra Divum Thomam asserunt, aliquem verum unius veri Dei amorem posse ex solo libero corrupti hominis arbitrio consurgere... sine Dei adiutorio*». Mero efugio, que prueba, sin embargo, una vez más la extraordinaria falsía de Bayo: sabe que trata con teólogos tomistas y no tiene inconveniente en convertir un ataque a las tesis de la Escuela en una honesta defensa de S. Tomás.

ral de Dios con el servicio *simpliciter*⁸⁰. Faltos de perspectiva filosófica piensan haber probado la necesidad de la creación en gracia porque afirman y repiten la obligación de la creatura de servir a Dios. Suponen que no hay más amor de Dios que el inspirado por gracia o bien que sin la gracia (malentendida) la creatura es incapaz «per se» de amar a Dios como debe.

Este error capital introduce a Jansenio en un laberinto de confusiones del cual no logra salir sin detrimento de la noción católica de gracia. En efecto, la pregunta que surge espontánea es, si tal amor y tal servicio son naturales o sobrenaturales. El autor del «Augustinus» comienza por decir que su amor único es natural, no sólo porque es conforme a la natura, sino también porque es su obligación *natural*⁸¹. He aquí la confusión consumada. Enseguida enuncia el tema conocido de Dios fin natural de la creatura racional, citando a Santo Tomás (In Boet. de Trin., q. ult., ad 5) y a Escoto, y concluye de allí, no sin lógica, que si el espíritu naturalmente se inclina a su último fin natural, también se inclina del mismo modo a poseer la caridad que es el camino hacia él⁸². Y por este nuevo título el amor

⁸⁰ Jansenio repite con frecuencia en los capítulos siguientes, la expresión de San Agustín: «(Deus) non colitur nisi amore»; y concluye: luego, tampoco sin gracia.

⁸¹ Ibid, l. 1, c. XV: Prima difficultas explicatur. Utrum sit amor iste naturalis et quo sensu. Col. 747: «Hunc esse Sancti Augustini sensum *de naturali obligatione diligendi* Creatoris, prout hoc naturali rationis lumine, nulla revelatione, sed ex aeternae legis praescripto ac naturali ordine sibi faciendum rationalis creatura cernit, in eius operibus perspicue liquet, quantumvis hoc sine eiusdem creatoris auxilio *nullo pacto possit implere*»; col. 749: «Ex quibus satis superque liquet praeceptum de diligendo Deo quam *maxime esse naturale*... cum tamen in Augustini doctrina nihil certius inculcatusque sit illo eodem praecepto quantumvis naturali et naturaliter cognito, etiam respectu Dei... *nihil esse magis ad implendum supernaturale*. Nam propter illud vel solum vel poene solum gratia necessaria est, quo impleto coeterea omnia cum magna facilitate implerentur».

⁸² Ibid. col. 750-751: «Deus... est... *finis hominis naturalis*. Viderunt istud ac docuerunt Scholasticae Theologiae Coriphaei Scotus et nonnulli alii...; más abajo: «*Longe namque perfectionis naturae* indicium est et sublimioris beneficii argumentum, habere naturaliter finem tam altum ut cum *nulla creata potestate* natura possit consequi, quam finem tam abiectum ut cum naturalibus suis et infirmis viribus facile assequatur». Luego la conclusión: «Quodsi Deus

de Dios infuso hase de llamar natural. Si bien —añade en seguida— ni lo uno ni lo otro puede ser conseguido por natura, sino por don sobrenatural de Dios. El círculo queda así cerrado: exigencia natural de un beneficio sobrenatural. Para salir de él no tendrá Jansenio más remedio que romperlo y vaciar las palabras de contenido.

La exposición continúa. Si el amor infuso pertenece *modo dicto* a la natura, la carencia de él es evidentemente un mal. Y esta es la diferencia que va de lo puramente conforme a la natura o natural «sensu Scholastico» a lo exigido por ella o natural «sensu Jansenii»⁸³. Ciertamente, la privación de la unión hipostática no es mal de la creatura. Pero la ausencia de la caridad es el mayor mal y la raíz de todos los males. ¿Cómo se puede afirmar entonces que la unión a Dios por el amor no pertenece a la integridad de la natura y sea más bien «aliquid

quantumvis supernaturaliter videndus ac fruendus, sit finis hominis naturalis et cum homo appetat, desideret, in eum inclinetur naturaliter, ...certe consequens est, eandem voluntatem naturaliter inclinari in amorem Dei, eo modo quo ipsi dicunt, eam inclinari naturaliter in Deum tanquam finem naturalem licet supernaturaliter acquirendum, vel in Dei visionem per essentiam... Quod si homo naturaliter appetit perfectam fruitionem Dei, quam sine dilectione esse impossibile est, necessario etiam appetit naturaliter imperfectam fruitionem ac dilectionem Dei, quae ad perfectam tendit naturaliter... Sic ergo patet, quo pacto ac sensu secundum Scholasticorum etiam principia, amor Dei poterit vocari naturalis respectu voluntatis». Cf. Ant. Arnauld (Second écrit sur l'amour naturel de Dieu... Oeuvres, t. 10, p. 690 sgg.; cit. por Fernan Litt. La question des rapports entre la nature et la grace, Fontaine-L'Evêque, 1934, p. 64): «on ne voit pas comment l'état de pure nature pourrait être possible selon ce Saint (Thomas d'Aquin). Car il est certain qu'il enseigne constamment qu'il est essentiel à l'homme de ne pouvoir être heureux que par la vision de Dieu, et que c'est la fin naturelle de l'homme, quoiqu'il ne la puisse obtenir que par des moyens surnaturels».

⁸³ Ibid. col 751-752: «Inter illos autem duos modos naturalitatis maxima differentia est. Quod enim primo modo naturale est non parit vitium in creatura si defuerit. Nemo enim intelliget vitiatam creaturam si ei desit vel habenti detrahatur unio hypostatica... et similes dotes liberaliter supra naturae exigentiam attributae... Sed cum deest amor Dei, vitium in natura oritur gravissimum, imo omnium maximum, universorum caput et fons. Deficere enim a Deo radix est omnis mali in creatura rationali». Advuértase la continua transposición del estado *de facto* al ser *simpliciter* de la creatura intelectual.

naturae superadditum»?⁸⁴ Agustín ha dicho claramente: «animorum quaecumque sunt vitia, naturalium sunt privationis bonorum». Pero en lugar de la *letra* de Agustín debía haber citado Jansenio la *exégesis* de Bayo^{84 bis}.

Como éste, aunque con más decisión, el Yprense profesa que su amor natural no es propiedad ni acción de la natura⁸⁵. La dificultad, sin embargo, permanece. ¿Es o no es debido? ¿es o no es gracia? La gracia puede ser debida responde el cp. 17⁸⁶: ¿y los teólogos jesuítas no sostienen la deuda de la gracia suficiente, aun para el estado infralapsario? Por lo demás, Agustín insiste en que la creatura inocente no puede ser creada sin amor; si no, habría pecado necesario.

Finalmente, la destrucción de la noción de gracia. Acaba de sentar que es un *debitum*. Pero el *debitum* no se opone a la gracia, cuando, como afirma la Escolástica, sigue a una vo-

⁸⁴ Ibid. c. XVI, col. 753-754: «Cuiusmodi Augustini doctrina (in de Civ. Dei 22., 1) perspicue declarat adhaerere Deo non esse aliquid *naturae superadditum*, ut recentiores volunt; sed huiusmodi perfectionis ut carentia eius sit *vitium creaturae rationalis* contra naturalem institutionem eius, quae quamdiu creatura rationalis est, mutari nequit... *Non est ergo malum nisi privatio boni* (el principio de Bayo). Nempe boni quod est aliquid pertinens *ad naturae integritatem*... Haec et similia apertissime declarant bonum quod per vitium minuitur *ad ipsam naturae integritatem* pertinet et esse aliquid naturae seu *bonum eius naturale*».

^{84 bis} Que expusimos en la primera parte del capítulo. El parentesco es evidente.

⁸⁵ Es la diferencia con Lutero, ibid. col. 757: «non aliud clamat (Aug. doctrina) quam id, *ut minimum*, quod nos superius asserimus; amorem scilicet Dei creatoris, creaturae rationali esse naturalem, non isto sensu quasi viribus naturalibus obtineri possit, *vel pars esset vel ut proprietatis* vel actio naturalis ex naturae proprietatibus flueret, quod longe ab Augustino est; nec etiam quia dumtaxat a nativitate creaturae datus est. vel naturae consentaneus, ornativus ac perfectivus; sed quia creatura rationalis in ipsa arte qua facta est, in incommutabili veritate cernit, naturae suae ut Deo adhaereat convenire», por la caridad, se entiende. Jansenio, como se ve, va todavía más allá que Bayo.

⁸⁶ C. XVII: Secunda difficultas: an amor ille gratiae sit debitus creaturae rationali innocenti et quo modo; col. 760 «dicendum erit (iuxta Aug. principia) *non posse* creaturam rationalem nulla omnino iniquitate praeunte *sine casto amore Dei condi*, aut certe sine sufficientissima, ut Augustinus loquitur, facultate, qua possit caste inhaerere creatori suo». Cf. c. XVIII: Gratiam dilectionis Dei non posse sine culpa subtrahi creaturae rationali innocenti et aliquo modo *debitam esse* quinque argumentis aliis ex Augustino probatur».

luntad gratuita. Y tal es la voluntad de crear al hombre «in tanta dignitate ut nulla omnino re, nisi solo Deo, satiari ac beari potest»⁸⁷. Habría que preguntarse aquí, si siendo Dios fin *natural* de la creatura, podría haber sido ésta creada de otro modo. Jansenio no se preocupa por esto: en lo que sigue, la libertad del acto creativo basta para salvar la noción de gratuitidad. Las conexiones naturales, aunque impliquen imposibles metafísicos, como que Dios sea autor del pecado, no obstan a la razón de gracia. Y Dios debe a su justicia, es decir, a sí mismo, el no crear la creatura sin gracia⁸⁸.

Semejante conclusión puede parecer insólita. Jansenio va a probar enseguida que no es sino purísima doctrina de la Escritura y de San Agustín. Una y otro, en efecto, no excluyen de la gracia sino aquello que es debido al «opus creaturae»⁸⁹.

⁸⁷ Ibid. c. XX, Quomodo bona voluntas in qua cordi debet creatura rationalis esset gratia; col. 779, después de citar los Escolásticos: «dico et ego gratiam esse (perfectam sive imperfectam dilectionem) *praeveniendo voluntatem* condendi creaturam in tanta dignitate ut nulla omnino re, nisi solo Deo, satiari ac beari potest, quod cum sine gratia obtineri, neque perfecte neque imperfecte, neque amando neque fruendo, queat, *illa voluntate esse debitum*, ne voluntas Dei ratione careat».

⁸⁸ Ibid. col. 779-780: «Gratiae propriissimae dictae non repugnare debita qualibet seu connaturalitates, decentias et congruentias et aequitates, quae oriuntur ex aliis capitibus *quam iure creaturae*... Quando igitur istis modis vel sibi vel sapientiae suae vel aliis attributis Deus quippiam debet, ne videlicet alioquin inconvenienter vel insipienter agat (como si indujera la creatura al pecado), *nihil omnino de gratiae ratione tollit*. Sapientiam autem suam inseparabiliter in omnibus Deus sequi debet. *Hoc autem debitum tam arctum est ut non magis immutari possit quam ipse Deus*».

⁸⁹ Ibid. col. 781: «Secundo, considerandum est gratiae propriissimae dictae solummodo secundum doctrinam Scripturae et Augustini repugnare *opus creaturae* cui illa debeatur»; col. 782: «Ex eadem illa radice saepe docet (Augustinus) *etiam naturam esse veram gratiam*. Hoc est gratuitum donum, quia nullis operibus retributa est, nec unquam ex alio capite gratiam esse dicit, sicut frequenter docet, quam ex eo quod homo nec eam facere potuit, nec aliquid operis quo Deum vel invitaret ut fieret»... (cita contra Jul. 4, 3). «Ecce non veretur Augustinus meritum gratiae *improprie dictum* assignare naturae, dummodo nullum eius opus gratiam vel voluntas bona praecedat»; col., 783: «In universis operibus eius (Aug.) ubi sexcenties gratia tangitur, quantum observare potuit, non in alio, gratituae gratiae ratio reperietur. quam quia gratis, id est, *pro nullo operis merito*, data est».

Quando no precede mérito «*proprie dictum*», aunque por otra parte rijan necesidades naturales inviolables, el don divino es siempre gratuito. Así Agustín llama gracia a la natura; y ciertamente no interesa la cualidad intrínseca del don en orden a decidir si es natural o sobrenatural.⁹⁰ Basta absolutamente que sea *gratuito*. Mientras Dios lo confiera con independencia del mérito, no hace al caso si tal don debe por necesidad encontrarse en la creatura, sea porque pertenece a su constitución, sea porque Dios, —ligado por su santidad o su sapiencia— así lo ha resuelto⁹¹. La opinión contraria son «*escrúpulos*». El oír, ver, entender, tener alma y libre albedrío son perfecta gracia de Dios. También, entonces, el amor casto. Todo esto pertenece, por supuesto, a la verdad de la natura racional, pero no es debido a mérito ninguno; y responde, por lo que toca al amor casto, a una decisión sapiente de Dios, que no podía hacer de otro modo. Un don no puede existir sin el otro. Si quita Dios uno, el otro queda suprimido. La natura ha sido unida a la gracia o la gracia a la natura. Sin embargo, ambas proceden de la misma gratuita voluntad «*nullò merito provocata*» y no son así debidas⁹¹.

Tal es la noción janseniana de gracia. Exposición más clara no se puede pedir. Hasta los puntos que quedaban en Bayo oscuros brillan aquí con meridiana luz. El sobrenatural «*quoad*

⁹⁰ Ibid., col. 786: «*per huiusmodi praeventionem et misericordiam, eum (Aug.) intelligere veram gratiam, quatenus est, non supernaturale, sed gratuitum Dei donum*».

⁹¹ Ibid., col. 785: «*Subordinatio enim sive ex plurium rerum natura proficiscens, sive ex constitutione aut voluntate, aut lege Dei, nihil obstat gratiae quominus non tantum primum, sed omnia omnino ad primum velut fundamentum ordinata, sive naturalia fuerint, sive supernaturalia, gratia sint ac dici debeant*»: Jansenio, como Bayo, no confiere grande importancia al hecho de que la caridad no sea *propiedad* de la natura: igual sería gratuita.

⁹² Ibid. col. 786: «*manifestissimum est nihil curare Augustinum quorundam scrupulos quibus imaginantur, subordinationem quorundam donorum, sive naturalem, sive voluntariam, qua unum alteri connaturaliter, vel ex sapienti institutoris voluntate, coniunctum est, impedire quominus utrumque perfecta sit gratia Dei. Nunquam enim Augustino vel in mentem venit, ut ullum Dei donum, sive naturale sive supernaturale, divinae gratiae subtraheret, si tantum nullo merito impetratum esset, quantumvis ex parte Dei... unum eorum non deceret vel non posset ab altero separari. Nam et illa inseparabilis coniunctio*

essentiam», razón y base de la gratuidad es una ilusión escolástica. La gracia *proprie dicta* consiste en la libérrima voluntad de crear. La subordinación de las propiedades naturales no impide la denominación de gracia. A todo esto, Jansenio usa todavía la palabra sobrenatural. Pero nadie deja de ver que la realidad de la gracia ha sido evacuada. Como él mismo dice, escudándose otra vez en Agustín, la natura es, en su hipótesis, gracia. Y esto, lejos de corresponder a la Escritura (y a Agustín) es la más torpe perversión de su sentido. El «divinae consortes naturae» ha desaparecido. La «charitas diffusa est in cordibus nostris per Spir. Sanctum» se ha convertido en un amor de natura. La doctrina tomista de la esencia de la gracia no merece siquiera ser tomada en cuenta.

Toda la razón de la gracia se reduce a la relación con las obras⁹³. Jansenio insiste que las leyes civiles no requieren otro título para la donación legítima⁹⁴. El «Corpus Iuris» ha ocupado el lugar de la Suma.

El mismo juridismo preside la concepción de la voluntad creativa como voluntad gratuita y raíz de la gracia. Los tomistas han distinguido siempre, con su Maestro, entre Dios «auctor naturae» y «auctor gratiae»; o, lo que es lo mismo, entre creación y elevación. Esta doctrina puede no gozar del favor de

a divina sapientia et voluntate pendet. Ex quo fit ut si unum Deus largiri velit, *utrumque eadem et aequè gratuita gratia ac liberalitate largiatur*. Jansenio distingue siempre el *non decere* del *non posse*, como si la cosa fuera indispensable; en realidad, uno y otro fundan *inseparabilis coniunctio*, la cual depende según él, de la divina sapiencia y voluntad. Concluye, *ibid.*: «Si enim nollet *secundum* (la gracia) dare, et *primum* tolleret (la natura), quod ab eius liberrima nulloque merito provocato pendet voluntate».

⁹³ Esto era lo esencial de la tesis bayana, cf. supra: liberar la gracia de las obras para incluirla en la natura. Así, poco importa que el Yprense diga, ubi supr., col. 784: «unde aliquo pacto deberi gratia dicitur, non tam ipsi naturae rationali, quam ordini Dei naturalis»; el «ordo Dei naturalis» es aquel que constituye la natura, no sólo con sus propiedades, sino también con todo el aparato de dones que revisten, por lo mismo, carácter de *deuda* de la natura. Entre estos pone Jansenio la gracia. Fernand Litt, op. cit., p. 57, nos parece apoyar demasiado sobre esta frase destinada a «donner le change».

⁹⁴ *Ibid.* col. 784: «In ista ratione gratiae, tota ratio *perfectae donationis*, quam et *civiles leges* explicant, invenitur».

ciertos teólogos, mas los errores jansenistas enseñan a las claras que es la raíz suprema de la distinción entre gracia y natura.

Nos hemos detenido en referir el pensamiento de Jansenio acerca de lo sobrenatural porque es típico de su teología. De aquí concluye, con razón, que la natura pura es imposible. Se le podría responder, quizás, que su aparato doctrinal carece de la noción de natura *pura*. ¿Cómo la tendría si la confunde de continuo con la gracia? No en vano los Escolásticos defienden con ese «status fictitius» la verdadera supernaturalidad de los dones.

Con todo esto no hemos agotado más que una serie de los farragosos argumentos jansenistas. El libro segundo presenta nuevos temas. Los diez primeros capítulos están destinados a refutar la teoría escolástica de la beatitud natural⁹⁵. La posición es bien neta: una felicidad natural es imposible y absurda. Dios es el único bien beatífico del hombre y su posesión, por imperfecta que sea, es inasequible sin gracia⁹⁶. No es justo negar a la creatura inocente la contemplación que es su fin *natural*⁹⁷. Los Escolásticos pensaron diversamente, pero fueron engañados en esto por Aristóteles, de quien aprendieron a concebir el hombre como un Filósofo al cual había que sobreponer luego el Cris-

⁹⁵ Liber sec., c. 1: Secundum argumentum petitur ex fruitione quacumque beatifica summi boni, quae omnes creatas vires superat.

⁹⁶ Ibid., col. 789: «Est enim anima rationalis naturaliter hoc ipso quo rationalis et imago Dei est, tam immensae capacitatis ut nulla re alia satiatur et per hoc neque beetur nisi sola immensitate Dei... Quod cum in eius natura fundatum sit... hinc fit ut, quamdiu eadem ratio imaginis et capacitatis et consequenter eadem natura permanet, etiam aliter satiata ac beata esse non potest nisi Deo. Non enim hoc ex aliqua gratia externae destinationis, aut accidentariae elevationis, sed ex excellentia creationis proficiscitur». Si esta afirmación no estuviera: 1.º) por el valor psicológico o afectivo que da Jansenio a la palabra *satiari*; y 2.º) por la perpetua confusión de *capacidad* (negativa) con *ordenación* (positiva), sería verísima; cf. cap. 2, p. 158, nota 1. Así la beatitud natural (imperfecta) es juzgada y condenada; en seguida, col. 790 y sgg., col. 820 concluye: «nulla igitur possibilis est beatitudo nisi quam fides vera promittit, eaque per veram et magnam gratiam Dei adipiscenda».

⁹⁷ Ibid. c. III: «Tertium argumentum, quia regnum coelorum quod supernaturalis ordinis est non potest a pura natura separari sine injustitia» con multitud de citas antipelagianas de Agustín, todas ellas desplazadas.

tiano, dorar la natura con la sobrenatura⁹⁸. (Jansenio ha visto bien que la noción de *natura*, esencial a la escolástica tomista, funda la hipótesis de la creación sin gracia).

Todavía más: en la pura natura habría errores, dolores, muerte⁹⁹. ¿Cómo se puede hablar de dicha? Es verdad que existirían las virtudes, pero las virtudes no bastan para hacer feliz al hombre si se ejercen en medio de los males¹⁰⁰.

Todo esto prueba meridianamente que Jansenio, filósofo paradójal y teólogo sin medida, no concibe más felicidad digna del tal nombre que la que corresponde, muy perfecta y gratuita, al estado de inocencia. En el fondo de muchos argumentos suyos yace este supuesto: el paraíso terrestre es el único estado realmente posible del hombre al menos por lo que toca a la vía. Los demás —natura pura y lapsa— son abismos de miseria, donde la misma integridad humana, se pierde, donde es, por tanto, quimérico, hablar de dicha. Semejante concepción paroxística de la natura abandonada a sus fuerzas, explica e ilustra los errores (a veces «in fide») de Jansenio acerca del estado postlapsario.

De este modo, los tres libros *de statu naturae purae* resultan un enorme alegato *contra* la natura, y a la larga *contra* la teología de su autor. Reproduciendo sin cambiar un ápice el estado

⁹⁸ Ibid., col. 790: «Asserunt enim (Scholastici) aliqua Dei contemplatione per vires obtenta naturales, creaturam beatam esse naturaliter...»; col. 796: por qué los escolásticos abandonaron la doctrina de Platón y Agustín: «nec aliam sane causam invenio, nisi quia omnes doctrinam Aristotelis secuti sunt, qui cum vel divinarum rerum ignorantia, vel alienae gloriae invidia, praeclarissima doctrinae capita quae et Cicero et Scotus, Augustinus mirificis extulerunt laudibus, in magistro suo Platone carperet, *minutiloquio suo sola terrena perscrutatus est, etc...*» y luego: «haec est doctrina quam Scholastici moderare voluerunt, dum duos homines in uno condiderunt, unum Philosophum, alterum Christianum»; col. 809: «semper enim observatur animis nostris *duplex ille in eodem homine status, purae naturae et supernaturalis*».

⁹⁹ Ibid., c. VI: De offensionibus ac perturbationibus purae naturae quae naturalem beatitudinem interimunt; c. VII: De moriendi necessitate in pura natura quae *capitaliter* beatitudini naturali est contraria.

¹⁰⁰ Ibid., c. VIII, col. 823: Las virtudes naturales no pueden suprimir los males: «Quod si non possent, nullo pacto *vel umbratice* beatum facere possent». El concepto de la beatitud *imperfecta*, como en seguida diremos, falta por completo a Jansenio.

de pecado en el estado puro, el Yprense demuestra cuán errando anda en su manera de concebir el primero, y consiguientemente, el estado de inocencia, que aparece como situación ideal y necesaria del hombre bueno.

Los siguientes argumentos arrojan nueva luz sobre este punto, otras veces subrayado. La voluntad, en la pura natura, carecería de libertad para el bien y estaría necesitada a pecar ¹⁰¹. Razón: así ocurre después de la caída.

Y, ya en el capítulo siguiente ¹⁰², comienza el argumento de la concupiscencia. Este largo discurso, que tiene toda la apariencia de ser el *Aquiles* jansenista comprende ocho ratiocinios distintos, cada uno tejido de citas antipelagianas de Agustín, previa una exposición de los errores de Julián de Eclana.

Según Jansenio, el pertinaz pelagiano no enseñaba otra cosa sino lo que enseña la Escolástica: la concupiscencia de la carne es un bien. Y en base a esto habría sido combatido por Agustín como lo fué. La única diferencia reside en que el es-

¹⁰¹ Ibid. c. X: Quintum et sextum argumentum contra statum purae naturae, ex ratione liberi arbitrii quo careret ad bonum, et necessitatis peccandi in singulis operibus; col. 826-827: cita otra parte del «Augustinus» (l. 3 de statu naturae lapsae, c. 3 ad. 9: «In primis ibi sex argumentis ex Augustino stabilivimus omnem indifferentiam libertatis ad bonum et malum, primum hominem peccando perdidisse; usque adeo ut loco libertatis, arbitrium voluntatis jam perpetua quadam concupiscentiae captivitate et servitute depressum, non posse semetipsum suis viribus exigere ut dominanti sibi dominetur et ita faciat aliquod opus bonum..., non modo periisse libertatem faciendi operis boni, sed etiam hominem in assiduam peccandi necessitatem esse praecipitatum, ita ut nec unum quidem opus moraliter bonum seu non malum ab eo possit fieri, nisi gratia Dei vincula eius dirumpente liberetur». Esto era la doctrina bayana de la libertad, cf. Annotationes Baii in Sorbonae Censuram, prop. 4 (Lennerz, Opuscula duo, p. 8): «Liberum arbitrium non potest ex se nisi peccare: et omne opus liberi arbitrii sibi dimissi est peccatum mortale vel veniale»; prop. 5 (ibid., p. 14); prop. 7 (p. 18): «Liberum arbitrium hominis non potest absque speciali gratia vitare peccatum, etc.». Jansenio, ibid., pone luego la menor consabida: «nihil omnino puram naturam a natura lapsa discrepare»; y extrae la conclusión.

¹⁰² C. XI: Transitus ad argumentum contra statum purae naturae ex parte concupiscentiae. Declaratur Julianum id sensitisse de concupiscentia quod Philosophi gentiles et Scholastici de illa docent in statu purae naturae. Como esto es el principal apoyo de Agustín contra Juliano, el literalismo de Jansenio lo lleva a hacer de él su máquina principal contra la Escolástica.

tado preconizado como real por el de Eclana, es tenido por la Escolástica como posible¹⁰³.

Este paralelo de sistemas puede parecer algo simple. Lo es, sin duda. Es verdad que Julián representa la objeción racionalista contra las tesis del pecado original y que quizás su ascendencia intelectual fuera aristotélica¹⁰⁴, pero su opinión sobre la concupiscencia difiere inmensamente de la doctrina tomista. Insistía él en que la concupiscencia carnal era un bien¹⁰⁵, en este preciso estado histórico; y atacaba de ese modo el fundamento de la teoría agustiniana del pecado original. La opinión tomista, en cambio, juega en el orden de las esencias: el apetito sensitivo pertenece a la integridad de la natura y si no es un bien, como decía Julián, tampoco es un mal moral, sino un *defecto físico* inherente a la natura sensible; ni sus movimientos son malos o buenos, «malitia morali», sino «prout referuntur ad rationem»¹⁰⁶. Todo esto en el plano de las esencias puras. En el plano histórico la concupiscencia pertenece al pecado original «tamquam materiale elementum» y puede ser llamada «morbus» y «corruptio».

¹⁰³ Ibid. col 832: «Perspicuum igitur est Julianum id sensisse de concupiscentiae rebellione, oppugnatione, debellatione quo etiam Scholastici profitentur».

¹⁰⁴ Cf. Contr. Jul. 1, 4, 12 (PL 44, 647): «Quae tibi argumenta (Juliane) succurrent? quae *Aristotelis categoriae*, quibus, ut in nos velut artifex disputator insilias, videri appetis elimatus?»; ibid. 2, 10, 37 (44, 700): «Numquid postremo de qualiumcumque clericorum turba isti (Patres) sunt, quos urbana exagitatos dicacitate, vel potius vanitate, contemnis, quia non possunt *secundum categorias Aristotelis* de dogmatibus judicare? Quasi tu.... Peripateticorum possis invenire concilium, ubi de subjecto et his quae sunt in subjecto contra originale peccatum *dialectica sententia* proferatur».

¹⁰⁵ Cf. ibid. 3, 21, 42 (PL 44, 723-727): «In hac controversia de bene utendo isto utrum *bono* an *malo*, *tota inter nos causa versatur*»; ibid. 49: «continentiam melius eo non uti, ambo dicimus, sed ego *eo malo*, tu, *eo bono*», etc.

¹⁰⁶ Cf. v. g. Iam. 2ae. 24, 1: Utrum bonum et morale possit in passionibus animae inveniri; ibid. 4: Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie. Cf. Syly. Maurus S. J., Opus Theologicum, t. 2, l. VI, tr. VII, q. LI (ed. Roma 1687, p. 193, n. 8): «Ad 7am. classem (arg. Jans.) concedo, quod concupiscentia eiusque motus secundum se praecise non sunt boni, sed sunt mali, *non quidem malitia morali*, quae non possit oriri nisi ex peccato, *sed malitia defectus physici*, qui defectus non habeat auctorem Deum, sed formaliter loquendo sit ex nostro nihilo, sicut peccabilitas non habet auctorem Deum sed est ex nostro nihilo»; la misma analogía en Goudin, Tractatus Theologici

Esta misma diferencia fundamental de situaciones, impide que los argumentos de Agustín, reproducidos literalmente por Jansenio, puedan ser opuestos tal cual a la Escolástica. Santo Tomás los había considerado de sobra, sin cambiar por eso de sentencia. La cuestión de la exégesis de Agustín, volverá a aparecer bajo la pluma de Jansenio. Sea como fuere, aun cuando en su perspectiva no cupiera la posibilidad de una concupiscencia sin pecado —cosa discutible¹⁰⁷— los argumentos propuestos no tienen valor decisivo.

La concupiscencia es mala —comienza Jansenio— y Dios no la puede poner en la creatura¹⁰⁸. Se podría responder simplemente que Dios puede permitir defectos en sus creaturas si le place.

La concupiscencia no engendra sino «peccandi desideria»¹⁰⁹: «non formaliter» respondería la Escuela. Es lícito con-

(ed. Dummermuth, Lov. 1874, p. 66): «non modo non fuit ei (creaturae) debitum donum quo a peccandi potentia liberaretur, sed potius hoc illi debitum fuit, ut eum tanto defectu crearetur». Véase el cp. 1, p. 31 n. 1 y el texto de los Salm. allí transcrito. Jansenio exagera y simplifica, por tanto, cuando afirma ubi supr. col. 837: «Unde utrique (Scholastici et Philosophi) consequenter sentiunt... in illa status illius hypotesi, affectiones illas appetitus sensitivi... esse... in seipsis bonas naturaliter».

¹⁰⁷ Agustín sabe muy bien que la concupiscencia es un defecto y que si Dios creara la natura con ella no sería por eso su autor; cf. Contr. Jul. 3, 11, 21 (PL 44, 712): «Quasi vero si claudum hominem resuscitet Deus, viventibusque restituat qui utique mortuus iam claudicare non poterat, etiam claudicationem debet videri *pro munere contulisse*. Ita ergo, si restitutus est, qui fuerat in viridioribus, corporum vigor (genitalis), sic restitutus est, *ut se habet conditio corporis mortis huius*», ibid. 24, 55 (PL 44, 731): «Numquid propter hoc Deum causam dicturus es peccatorum, quia voluntas eius causa est mutabilium naturarum?».

¹⁰⁸ L. 2, c. XIII: Juliani sententia utrumque falsa. Hinc primum argumentum contra statum purae naturae ex parte concupiscentiae quae nec bona est nec a Deo bono inseri potest. Ibid. col. 839 el tema agustiniano de que la concupiscencia no es *ex Patre*. Col. 842 concluye triunfalmente: «quod universim purae naturae statum *enecare* nemini dubium esse potest».

¹⁰⁹ Ibid. c. XIV: Secundum argumentum ex parte motuum concupiscentiae qui non sunt aliud quam peccandi desideria; aún cuando previenen la razón, col. 844: «Desideria peccatorum non tantum deliberata sed etiam talia

sentir a sus provocaciones, si es buena y Dios la crea ¹⁰¹; no se sigue, porque no tiende al bien de todo el hombre sino de su porción inferior, y Dios la hace para que esté sujeta a la más alta. El matrimonio sería «*remedium*» en la natura pura y la concupiscencia «*morbis*» ¹¹¹. Existiría el pudor que supone el pecado ¹¹²; pero puede ser también de un defecto ¹¹³.

quae rationem antevertunt, esse mala, illicita, turpia». Col. 851 la perpetua confusión de Jansenio: «Ipse (*Deus*) enim esset qui creaturam suam adversus honestatem et veritatem impelleret; ipse qui eam, quantum in se est, in illa peccandi desideria praecipitaret».

¹¹⁰ C. XV: Tertium argumentum, licitum est omnibus concupiscentiae motibus consentire, si Deus naturam rationalem cum eis creet; porque serían buenos, col. 851: «impossibile est ut hoc sit malum *quod naturaliter libet*»; tema agustiniano, cf. Contra Jul. 5, 7, 29 (PL 44, 802-803): «Quam cum tu bonam naturaliter dicis, astute illi semper consentiendum esse decernis... Nom enim potest quae bona est desiderare quod malum est», pero supone la exageración contraria de Julián.

¹¹¹ C. XVI: Argumentum quantum ex concupiscentia contra matrimonium in pura natura; col. 857: «Si enim in puris naturalibus illa membrorum rebellio ac libidinis foeditas fuisset naturalis, recta ratio, hoc est, veritas disuassisset matrimonium et ad perpetuam continentiam invitaret... disuassisset opus maxime naturale»; si la perfecta continencia es un bien, luego el matrimonio es sólo un remedio y la concupiscencia un «*morbis*»; col. 858: «Quid autem absurdius, quam coeteris omnibus animantibus sanitatem, soli homini *morbis omnium morborum foedissimum esse naturalem*».

¹¹² C. XVII; Quintum argumentum ex parte pudoris qui libidinis indivulsus comes est. Unde nascatur, quanti mali testis; col. 857: «*confusionem inhonestatis esse non dubium est*».

¹¹³ 2.^a 2.^{ae}, 144, 2: Utrum verecundia sit de turpi actu: ad 2: «*vitupe-rium (quod verecundia timet), quamvis proprie debeatur soli culpae, respicit tamen (ad minus secundum opinionem hominum) quemcumque defectum*. Et ideo de paupertate, et ignobilitate, et servitute, et aliis huiusmodi aliquis verecundatur». El defecto del cual aquí se trata está expuesto *ibid.*, 151, 4: «*maxime autem verecundantur homines de actibus venercis, ut Augustinus dicit, intantum quod etiam concubitus conjugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non caret; et hoc ideo, quia motus genitalium membrorum non sub-jicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum*», lo cual no es sólo pena del pecado original, I.a, 2.^{ae}, 17, 9, ad. 2: «*quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur, natura est sibi relicta... ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit*».

Además, el orden natural pide la sumisión de inferior a superior ¹¹⁴; sin ninguna duda, y por eso, la razón debe imperar el apetito sensitivo.

Finalmente —dice Jansenio— si la concupiscencia no es un mal «tam magnum, tam foedum, tam detestandum, vereque iustitiae tam inimicum malum», Agustín no pudo probar contra Julián la transmisión del pecado original y el triunfo de la Iglesia contra los Pelagianos «in fumos evanescit» ¹¹⁵. Pero es preciso advertir que para Julián la concupiscencia era un *bien*; y que, por lo demás, los argumentos de Agustín suponen siempre, por el Génesis, la elevación del estado primitivo ¹¹⁶.

Luego concluye Jansenio. Ha agotado el arsenal. Sólo que para hacer ver la importancia que atribuye a su Aquiles (que lo era de Agustín) lanza un desafío al lector, invitándolo a elegir entre este último y los Pelagianos, que no otra cosa se juega:

¹¹⁴ Ibid. c. XX. Afferuntur duae rationes a priori cur concupiscentia cum pura natura dari nequeat. Sextum et septimum argumentum contra concupiscentiam; col. 867: Primo, quia impossibile est, ut carnem spiritui repugnare sit ordo naturalis. *Caro enim inferioris ordinis est quam animus, naturali ei lege superior. Secundo*, quia impossibile est ordinem postulare naturalem, ut animus repugnet sibi et quidem ut superiori pars inferior, non modo repugnet, *sed etiam dominetur*», y continúa el argumento según sus principios; col. 868: «Nam in ea doctrina (Aug.) unum ex primis est principii et basis cui tota necessitas et structura gratiae Verbi Incarnati nititur, tam dira videlicet esse concupiscentiae contagia, ut mentem quam obsederit suis vinculis captivam sibi bique et creaturis amore astrictam teneat; *amissa penitus libertate* ad omne opus bonum; a qua miserabile creaturarum servitute se liberare non possit, nisi per solam gratiam Dei», que falta en la natura pura.

¹¹⁵ C. XXI. Conflictus Juliani et Augustini de traductione peccati originalis invicte probat concupiscentiam non posse esse purae naturae naturalem. Octavum argumentum ex concupiscenti. Col. 871: «Gravissima enim contentio Sancti Augustini cum illa hic fuit, quid esset illud tam magnum in hominibus etiam sanctificatis *malum*, quod peccatum iam etiam remissione deletum, in innocentem, si Dei opus spectes, prolem ex parente transfunderet. Constantissime semper Augustinus et post ipsum et per ipsum Ecclesia per multas annorum centurias docuit, hoc non aliud esse nisi concupiscentiam illam carnis... tam magnum, etc., malum ut *hoc solo* quod inesset creaturae rationali non possit eam non damnationis ream constituere et ad mortis aeternae poenas trahere». Cualquiera puede ver la suma peligrosidad de esta doctrina.

¹¹⁶ Cf. lo que dijimos a este propósito en el ep. I, p. 20-21.

«eligat lector quod credibilius esse arbitrat»¹¹⁷. Hoy ponemos esa pasión en las querellas políticas; entonces se trataba de ganar discípulos al glorioso africano y sobre todo de combatir a los Jesuítas.

El carácter oratorio y polémico de su diatriba impide a Jansenio pensar con tranquilidad y mesura los argumentos. Firme en su hipótesis, bien simplista, de que fuera del estado de inocencia es imposible concebir al hombre, si no media pecado, repite cien veces que el *desorden* repugna a la natura y que la concupiscencia implica mal moral. La parte opuesta puede responder con un *nego* por lo que toca al pecado, y admitir libremente que la pugna de apetitos es en el hombre un mal, un verdadero defecto¹¹⁸. Pero, ¿por qué Dios habría de crear al hombre sin ellos? ¿no lo creó, aun en la tesis de Jansenio, con la capacidad de pecar? La natura del hombre lleva consigo deficiencias. Es un hecho. Si se lo niega, la gratuidad de la inocencia peligra.

Agotado el tema de la concupiscencia, el Yprense, guiado siempre por su equívoco fundamental, arguye por la «malitia voluntatis» y por la «ignorantia invincibilis iuris naturae», las cuales, según sus principios, imperan en la natura caída¹¹⁹.

¹¹⁷ Ibid., col. 873: «Quis ita mente destitutus est, ut non videat universum Augustini laborem et Ecclesiae per illam doctrinam triumphantis plausum in fumos evanescere, si istud malum suapte natura tam innoxium est, ut iuxta Pelagianam decreta primis hominibus in pura natura conditis collatum fuerit, vel iuxta Scholasticam conferri posse statuatur»; col. 874: «Quid superest nisi ut dicamus alterutrum, videlicet, vel id quod Julianus dixit concupiscentiam in illo statu non fore malam et per hoc nec esse causam ut peccatum parentis in prolem transeat; vel certe hypothesim purorum naturalium ex parte concupiscentiae spiritui repugnantem esse impossibilem. Unum ex diametro constantissime S. Doctoris doctrinae adversatur, ut supra satis superque vidimus; et victoriam eius adversus Pelagianos inanem facit. Alterum vero Scholasticorum doctrinam prorsus enecat». Jansenio insiste en reducir la diferencia entre «pura natura» pelagiana y pura natura escolástica a la diferencia de posible y real; cf. c. XXII, col. 882: «nihil profecto evidentius est quam vel Scholasticos vel Augustinum falli».

¹¹⁸ Cf. lo que hemos dicho antes al respecto.

¹¹⁹ Ibid. c. XXI, col. 875-876, de malitia voluntatis «quam certum est ad statum naturae purae iuxta Scholasticorum placita pertinere»; c. XXI: Ignorantia illa profunda rerum agendarum non potest esse sine peccato; col 875: «Videlicet quod fidei Catholicae sit, iuxta Sanctum Augustinum, peccata inde

Es preciso notar de pasada que para Jansenio, la ignorancia invencible es causa de vero y propio pecado.

El tercer libro hace argumento de las miserias corporales del hombre ¹²⁰. Pero antes de entrar en materia, como para prevenir una objeción que aparecerá luego al final, Jansenio comienza por refutar, con gran lujo de citas de Agustín y violencia de adjetivos, una posición extrema sobre el absoluto dominio de Dios, que parece preocuparle mucho. Dios podría hacer cualquier cosa de su creatura, justa o injusta, sabia o estulta, buena o perversa, luego también, crearla sin la gracia ¹²¹.

El enérgico autor del «Augustinus» yerra aquí el tiro. Ningún escolástico, que sepamos, ni el mismo Zumel, ni Contenson, apoya en el absoluto dominio de Dios la posibilidad de la natura pura. No era preciso; y es importante testimonio del fundamental desenfoque de Jansenio, el que, dejando de lado cuantos argumentos razonables y ponderados existen a favor de la tesis haya ido a buscar precisamente aquel que la expone al absurdo. ¿Teología «ad usum Delphini»? Mejor decir quizá que la lógica interior de su sistema y su irremediable miopia, llevan por aquí a Jansenio: él concebía la natura pura como un flagrante absurdo; y bien, el otro habría de propugnarla como un absurdo.

(ex ignorantia invincibilis iuris naturae) pullullantia vera esse peccata et poenis homines obnoxios constituere... Tota ergo talium actuum foeditas redit in Deum hoc ipso quo naturam cum illis tenebris ignorantiae quas exhaurire non potest conditam et naturaliter condendam esse decernimus». La doctrina de la ignorancia invencible fuente de pecado fué condenada por Alejandro VIII en 1690 (Denz. n. 1292: «operantem ex ipsa non excusat a peccato formali»).

¹²⁰ De statuto naturae purae, liber tertius: Transitus ad miserias corporis, c. I.: Quid de illis et quibusvis etiam aeternae damnationis malis innocentiae irrogandis sentiunt quidam». Estos *quidam* son los tres jesuitas, Suárez. Vázquez y Lorino.

¹²¹ Ibid. col 883: «Nam quamvis ista (miseriae illae) creaturam non malam... sed miseram dumtaxat faciant... non tamen idecirco in huiusmodi malis infligendis *Deo quidlibet* circa suam licere creaturam credi fas est... ut homo iustus numquam beatur... Deum quidlibet de nobis statuatur iure facere suo, etiamsi perdat, damnet, in nihilum redigat... (si) beatos omnes ad aeternas dejiceret poenas aut redigeret in nihilum, nullam eius iniuriam faceret»; c. V:

Las miserias corporales no pueden ser inferidas a la creatura inocente, si Dios es justo, omnipotente y providente¹²². Este es el otro *Aquiles* de Jansenio. Al exponerlo, los textos de Agustín brotan a raudales de su pluma. ¿No probó así él «invicto» la existencia del pecado original contra Maniqueos y Pelagianos? Fuera de esta vía no hay más que la herejía o la blasfemia. Los mismos paganos y los mismos herejes han visto la sima. Sólo los Escolásticos y Aristóteles permanecen irremediablemente ciegos¹²³.

Para cortar todavía el escape a su adversario, Jansenio adelanta y responde dos o tres objeciones posibles sobre la exégesis de Agustín. El Hiponense no habría hablado «in hypothesi gratiae et status supernaturalis», no habría hecho argumento de las penas «formaliter ut sunt correlativum culpae»¹²⁴.

«*Horrenda sententia* quorundam, qui putant *omnes beatos* pro sola Dei voluntate citra iniustitiam damnari posse ad aeternas poenas.

¹²² Ibid. c. VII. Idem probatur ex vi divinae providentiae cuius omnipotentia, vel scientia, vel iustitia necessario laeditur; col. 910-911: «apertissime concludit (Aug.), adversus eum qui velut puris naturalibus ea mala tribuebat, tantum abesse ut hoc dici possit, ut velit nolit ad confitendum peccatum (in creatura) adigatur, vel certe iniustum vel impotentem esse Deum, qui sine ullo praecedente peccato *tot miseriis plectit immeritos*. Quod profecto absurdissime et falsissime concluditur, si Deus potest sine ulla iniquitate vel impotentia sua, solo liberae suae voluntatis et *absolutae dominationis arbitrio*, cum illis miseriis humanam naturam instituere». cf. c. III ss. c. VIII. El tenor de los argumentos de Agustín es otro; cf. Silv. Maurum op, cit. qu. LI (p. 193, n. 10): «Augustinus dum contra pelagianos docet Deum fore iniustum, si parvulos innocentes *tot miseriis* subiectos conderet, loquitur *ex suppositione concedenda a Pelagianis* admittentibus testamentum vetus, quod Deus de facto creaverit naturam Adami immunem ab his miseriis et voluerit mortem et alias miseriae esse poenam peccati et sic argumentatur». No es difícil mostrar en el mismo Agustín los fundamentos de esta exégesis.

¹²³ Ibid. c. XIII: Deo per statum naturae purae ascribitur *crudelitas* improbata in Manicheis et Pelagianis; c. XIV: Catholici, Pagani, Haeretici tam Pelagiani quam Manichei, Marcionitae, Materarii, etc., viderunt non posse sine iniustitia tribui Deo miseriae creaturae innocentis. Hinc in diversis erroribus itum ne Deum laederent; c. XV: Eodem argumento palpabilem malorum, si purae naturae sint, *cogimur ad diversas impietates* et blasphemias in Deum, ad Manicheismum. Cur et quomodo.

¹²⁴ Ibid. c. IX: Non procedunt Augustini argumenta ac testimonia ex hypothesi status gratiae et supernaturalis; porque sería ilógico, c. 918: «Quid igitur insanius, quam contradictorium thesis sui antagonistae velut certum sumere, et

A veces, Agustín parece en efecto, no concebir el mal de los defectos naturales sino como consecuencia del pecado¹²⁵. Este es el estado de hecho; y atendiendo a la suma de miserias que gravan de continuo sobre el mundo se puede concluir *probablemente* que tal cosa no acontece sin pecado. Pero de aquí al dogma del pecado original, transmisión a cada hombre de una verdadera culpa, etc., media un abismo. Y sobre todo, si el problema se plantea en abstracto, como lo plantea la Escolástica, es innegable que el hombre puede ser creado con miserias, las cuales no serían, en ese caso, penas. El mismo Agustín, cuando no estaba todavía obsesionado por la herejía pelagiana, admitió de lleno este «tertium membrum» que rompe su dilema, y cuando, anciano, compuso tranquilo y ajeno a la polémica su libro de las Retractationes, no lo desdijo¹²⁶.

El error de Jansenio acerca de este punto es doble. El primero, sistemático, consiste en tomar la sinuosa trayectoria doctrinal del Hiponense por un sistema acabado de Teología, al cual no hay nada que añadir¹²⁷. Todos los problemas están

eius doctrinas capitales, quibus tota erroris moles nititur vel ut falsas ante certamen convictasque supponere»; cf. col. 808. Sin embargo, es un hecho que Agustín arguye a partir de la Escritura. C. X.: Non loquitur Augustinus de poenis formaliter ut sunt correlativum culpae, sed materialiter de quibusvis malis prout affligunt creaturam rationalem, col. 921: «Dicet enim non nemo Aug. formaliter de poenis loqui ut sunt correlativum culpae, hoc est neminem puniri a Deo posse nisi propria culpa praecesserit, et in hoc esse perspicuam Divinae iustitiae cum innocentia repugnantiam»; cf. cp. XI: *Nullum quaecumque malum inferri a Deo potest creaturae rationali sine culpa*; prueba «per singula». Como todavía se puede decir que Dios *permite* y no *infiere* los males, Jansenio añade el c. XII: Deus miserias purae naturae *non permissive* tantum inferret creaturae rationali, sed *positive*. Et utrovis modo iniustus; pero confunde lamentablemente *querer* con *permitir*, e incapaz de concebir lo gratuito, atribuye a positiva voluntad de Dios los defectos que deja de corregir en sus creaturas. Una vez más el segundo Agustín ha traicionado al primero, cf. contra Jul. 3, 24, 55 (PL 44, 731) citado más arriba.

¹²⁵ Jansenio, trae, según costumbre, infinitos textos. Ver sobre todo contra Jul. l. 2 y 3; pero advertir que el autor razona siempre a la luz de la Escritura y la Revelación.

¹²⁶ En el «de dono perseverantiae» la confirma todavía. cf. supra cap. 1, p. 7-8.

¹²⁷ Acerca de esto, cf. entre otros R. Gagnebet O. P., Rev. Thom. XLIV (1938, n. 1), p. 16. «Pour Saint Augustin, il ne s'agissait pas de construi-

allí resueltos; los doctores posteriores se han aprovechado de Agustín —sin comprenderlo siempre, obcecados por el aristotelismo. De este modo, el esfuerzo científico de la Gran Escolástica y en particular, de Santo Tomás de Aquino, se convierte en una gran quimera o en un gran engaño. Es preciso volver a Agustín.

El segundo error, metódico, consiste en aplicar a una teoría escolástica «de possibili» los argumentos concretos e históricos de San Agustín. Jansenio comete con eso un desplazamiento enorme; y se puede responder a toda su máquina dialéctica con un único *transeat*. En contra de la hipótesis escolástica tales argumentos no prueban nada ¹²⁸.

Cierto no prueban las conclusiones hiperbólicas que Jansenio pretende sacar de ellos; conclusiones que acaban de comprometer su equilibrio teológico: «Iustitia Dei funditus evertitur per statum purae naturae». «Status purae naturae repugnat in *terminis*». «Idem ex ipsa sua *formali ratione* divinae iustitiae repugnat ¹²⁹. Después de haber dicho Jansenio que Dios, en la pura natura, sería autor del pecado, no se podía esperar otra cosa ¹³⁰.

Con esto concluye la serie. El autor ha arribado al extremo de la violencia racional. Ya no le quedan más armas. Cie-

re des théories explicatives, mais de satisfaire son amour... De la vient le désappointement de tous ceux qui cherchent dans les écrits de notre docteur la solution achevée de quelque grande problème de la philosophie ou de la Théologie». San Agustín no hacía sistema; contemplaba el objeto de su fe y lo defendía.

¹²⁸ Santo Tomás (que no era menos agustiniano) era mucho más prudente y se contentaba con añadir a las conclusiones polémicas de su maestro un sencillo: «consideranda est ratio naturalis»; cf. Iam 2ae, 18, 9, ad 3: «*sicut Augustinus dicit*, hoc quod motus genitalium membrorum rationi non oboedit, est ex poena peccati... Sed quia per peccatum primi parentis natura est sibi relicta, abstracto supernaturali dono... *ideo consideranda est ratio naturalis*, quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non oboedit».

¹²⁹ L. 3, c. VIII, título; col. 913: «determinate confligat (Aug) iustitiam Dei funditus tolli, nec ulla ratione posse defendi»; c. IX, col. 919: «Nam illa duo (miseriae et divina aequitas) ex nulla hypothesis quam negasset adversarius, sed ex ipsis terminis ita repugnare ut conciliari nequeant apertissime dicit (Aug)... non ex hypothesis, sed ex ipsa natura iustitiae Augustinum arguere et purae naturae statum evertere, velut *ex ipsa sua formali ratione* iustitiae repugnantem».

rra la diatriba con un anatema a la Escolástica¹³¹. Luego todavía resume retóricamente todos sus argumentos¹³².

Las objeciones que molestan a Jansenio son principalmente tres: el texto de San Agustín en *De libero arbitrio*, 3, 20, el argumento ya expuesto del absoluto dominio de Dios, y la Bula de Pío V. Una y otra vez confiesa las angustias que padece. Sin duda, hace alarde de una gran ductilidad de ingenio, pero, al fin, la falta de equilibrio lo traiciona. Esto se ve, netamente, cuando estudia la objeción del texto agustiniano.

Le dedica tres capítulos¹³³: el primero para probar que la hipótesis del texto no es la natura pura, porque supone el pe-

¹³⁰ Cf. supra, l. 1, c. XX, col. 779.

¹³¹ L. 3, c. XIV, col. 944: «*Ut incredibilis profecto me subeat admiratio, qui fieri potuerit, ut quot et catholici et hoeretici perversissimi et Pagani et omnium pene hominum genus, quod numen aliquod rebus universi administrandis praeesse credit, vel iniustissimum semper abhorruit, hoc recentiores, nulla Patrum auctoritate fulti, sola ratiocinandi fiducia armati, sine scrupulo amplexi sint, quasi palma de abscondita subtilitate relaturi. Et qua tandem, obsecro, subtilitate? Quod Deus sit absolutus omnium Dominus, quod vitae et mortis potestatem habet*». Como se ve, sólo queda por decir que la Escolástica es *atea*.

¹³² Ibid. c. XV, col. 949: *Ex hac igitur constanti et sibi undique consentiente Augustini doctrina patet, nihil ab eius principiis magis abhorrere, nihil capitulius plerisque repugnare, quam purae naturae status. Est enim status in quo neque iustitia, neque sapientia, neque veritas, neque Deus, ullo amore nisi carnali vitiosoque diligi potest. In quo nulla fruitio Dei, neque parva, neque magna, nulla beatitudo supernaturalis, nulla naturalis. Est enim status erroribus coecus, offensionibus inquietus, perturbationibus miserabilis, moriendi necessitate damnatus. In quo nullus amor nisi creaturae, nulla libertas arbitrii nisi noxia, nullus acutus nisi perversus et malus. In quo perpetua contra semetipsam lucta creaturae; quam neque Deus dare, neque creatura sedare potest. Cui naturalia sint sola et omnia peccandi desideria, quibus eadem naturae indulgere liceat, qua etiam libet... In quo creaturam pudet de operibus creatoris, et nominare, et monstrare et facere erubescit opus quod Deus instituit. In quo profundissima rerum agendarum ignorantia, qua per se fit ut ei liceat, quidquid naturae lege damnatur. In quo tam horrendo miseriarum iugo humanum genus atteritur ut et Philosophi et haeretici et antiqui Catholici exhorruerint illud ascribere Deo, utpote quod defendi non posset sine blasphemia Creatoris, qui tanta iniustitia et crudelitate serviat in creaturam suam ut eam innoxiam acerbissimo supplicio plectat, etc.*».

¹³³ Ibid., c. XVII: *Proponitur gravis difficultas ex libro tertio de libero arbitrio quo ignorantia et difficultas ponuntur esse primordia naturalia: et ostenditur hypothesim illam longe differre a statu purae naturae; col. 955: «Aug. in illa hypothesi supponit peccatum praecessisse quod ignorantiam ac difficultatem, totamque consequenter corporis mortalitatem promeruerit atque integritatem*

cado de Adán y se habla de auxilio de gracia. El problema que se propone allí Agustín consiste en explicar la propagación de las miserias, no supuesta la propagación del pecado. Aun en este caso, «Deus non culpandus, sed laudandus esset». Pero Jansenio tiene plena conciencia de que el texto puede ser urgido contra él. Si un hombre puede estar sujeto a concupiscencia e ignorancia, luego Dios puede ser causa de una y otra. «Difficultatem graven esse non infitior»¹³⁴; para librarse de ella afirma que el pudor no sería «ex opere Dei» sino «ex pudendis parentum factis»¹³⁵. La objeción, no obstante, queda en pie, porque siempre sería Dios la causa. A menos que se tenga por posible que Dios infiera penas sin pecado *personal*. Sólo que entonces el dilema de Agustín contra Pelagio y Julián desaparece. Si los hombres pueden padecer por pecados ajenos ¿dónde está la prueba del pecado original?¹³⁶. Jansenio pasa

primi hominis violaverit... eum proles eius cum iisdem miseriis nasceretur»; col. 957-958; 96): «Nullum enim nec in hac hypothesi nec in ullis scriptorum suorum locis novit statum creaturae rationalis Augustinus, nisi quo *per Dei gratiam* ipsa diligit Deum, etc». Cf. Ch. Boyer S. I. Essais sur la doctrine de Saint Augustin, p. 261-265; también Yves de Montcheuil, L'hypothèse de l'état ariginel d'ignorance et de difficulté d'après le *de libero arbitrio* de Saint Augustin (Rec. Sc. Relig. 23 (1933), 197-221); este autor piensa, sin embargo, que la hipótesis supone cometido el pecado de Adán. (cf. p. 2) 5, 221).

¹³⁴ Ibid., c. XVIII, col. 959, objeción: «Si enim naturalis ponatur esse caecitas, difficultas ac mortalitas, anima *poenam* parentis, *non peccatum* subeunte, profecto iam poenam, id est poenales afflictiones, *sine afflicti culpa* cernimus, totaque moles argumenti antea texti *funditus ruit*. Difficultatem istam gravem esse non infitior».

¹³⁵ Ibid. col. 960: In qua sententia (Jansenii) pudor ille naturalis nullas angustias facit. Nam sive culpa careat sive polluta sit, semper pudor *non* ex opere Dei genus humanum, sed *ex vitio peccatoris* invehitur...».

¹³⁶ C. XIX. Non convincit etiam afflictiones et miseriae sine peccato (personalí) hominibus imponi posse in statu naturae purae, neque maioribus, neque parvulis; c. 963: «Respondetur difficultas ista vel adversus adultos, vel adversus parvulos urgeri posse. Quod *ad adultos* seu maiores natu ratione utentes attinet, angustiae non multum premunt. Facile enim respondentur sine Dei iniustitia *talibus molestia affligi posse* ad promovendam propriam eorum utilitatem. Magnos enim et utilissimos fructus talium perpressio miserationum parit, etc... Itaque non dissimili modo, maioribus hominibus quibus ratio viget, nulla iniuria sed *magnum beneficium fieret*, si propter fructus illos quos diximus assequendos, *sine ulla culpa sua* malis poenalibus praemerentur». La distinción de mayores y párvulos corresponde al pensamiento de Agus-

aquí las peores angustias. «Arctat fateor magnopere me ista difficultas». ¿Cómo salir de ella? Primero distingue entre párvulos y adultos y admite que los segundos (contra la opinión de su maestro Bayo) pueden ser afligidos sin propia culpa. Un escolástico podría aquí subsumir que si los adultos pueden, también los párvulos que están destinados «per se» a ser adultos. Pero Jansenio fascinado por los textos de Agustín que distinguen unos y otros, no atiende a esto. Respecto de los párvulos no tiene sino una cosa que decir: San Agustín «sententiam emendavit»¹³⁷. Y cita largamente la Ep. 28 ad Hyer.¹³⁸, donde Agustín retracta su opinión sobre el origen del alma; o por mejor decir, de las cuatro que propusiera en el De lib. arb. elige decididamente una que no es precisamente la católica.

A pesar de todo, el lugar de las Retractationes continúa atormentando al Yprense. Obra escrita en la vejez con el fin explícito de retocar lo imperfecto o errado de los escritos primeros ¿cómo deja intacta esa quimera? Ante todo, Agustín habría querido refutar la tesis maniquea que hace a Dios culpable de los pecados de la creatura¹³⁹. No lo es ni en esta hipótesis de los «primordia naturalia». Así sería Dios «laudandus, non culpandus», y no por haber sometido su obra a ignorancia y dificultad. Jansenio olvida que él ha combatido la hi-

tín, Contra Jul. 6, 21, 67 (PL 44, 864). Bayo, en cambio, opinaba de otro modo; cf. Annotationes in cens. Sorbonicam, prop. 16 (Lennerz, Opuscula duo, p. 30-40): «omnes (B. M. V.) afflictiones in hac vita, sicut e taliorum iustarum, sunt ultiones peccati originalis vel actualis»; cf. prop. 71 de la Bula Piana. (Denz. 1073).

¹³⁷ Ibid. col. 964: «dico igitur revera illa duo (miseriae naturales et iustitia Dei) esse contraria, senex enim adversus Pelagianos *pure naturae architectos* dimicans, id quo *incantius* de parvulis contra Manicheos fuderat, *emendavit*». La doctrina de los párvulos fué soñada por San Agustín: «Augustinus somniaverat».

¹³⁸ En Migne, PL 33, 720-733, ep. 166.

¹³⁹ Ibid. c. XX. Ostenditur quomodo Deus non esset culpandus si ignorantia et difficultas essent primordia naturalia et solvitur difficultas proposita cap. 17, col. 967: «non enim illa verba (in libro Retr.) significant Deum iustum fore si parvuli tanta mala sine mala causa paterentur, sed significant, Deum etiam illo casu posito *in peccatis creaturae* suae culpari non posse, sed adhuc merito debere laudari». Pero Agustín no habla de pecados.

pótesis justamente en base a que haría a Dios autor de los pecados del hombre ¹⁴⁰.

Su exégesis del texto agustiniano se vuelve, de este modo, contra él.

Por lo mismo, no se siente tranquilo; y concluye aseverando que todo se reduce a un argumento «ex impossibili» que cualquiera puede hacer sin compromiso ¹⁴¹. Imposible, ¿por qué? porque no salva la justicia de Dios. Pero si así es ¿cómo dice Agustín: «non culpandus, sed laudandus Deus?».

La segunda objeción de Jansenio es el «absolutum dominium» ¹⁴². Principal argumento «quod Scholasticos potissimum transversos egit». Para deshacerlo no tiene más recurso que repetir que su teoría del imposible absoluto. Pues si la pura natura repugna «ex notione», el absoluto dominio no justifica su posibilidad. Y ya ha probado que la imposición de penas a la creatura inocente niega la justicia de Dios.

El último argumento es, sin duda, el más sabroso. Se trata de la Bula de Pío V, prop. 53. Jansenio no sabe qué hacerse de ella; sólo de una cosa está seguro, que no proscribe su sentencia ¹⁴³. Dos Papas (San Pío V y Gregorio XIII) no se pueden oponer a siete, que aprobaron la doctrina de Agustín; y la opinión condenada es la esencia misma de la refutación anti-

¹⁴⁰ Cf. supra, l. I, c. XX, col. 779.

¹⁴¹ Ubi supr. col. 969: «Ex his perspicuum est Augustinum refellisse Manicheos ex hypothesi ad hominem, eaque falsa et impossibili»; y concluye, col. 970, ahoreándose con su propia cuerda: «Ex qua denique hypothesi recte sequitur... Deum a creaturae sic conditae peccatis esse remotissimum. Si enim tunc in illa hypothesi peccat creatura laudemus Creatorem quia non peccat nisi dum ab instituto sui Creatoris abscedit», que es lo que siempre dijo la Escolástica.

¹⁴² Ibid. c. XXI. Dirimitur fundamentum Scholasticorum ex absoluto dominio super creaturam petatum: refutación; c. 971: «Lex autem ipsius Dei... nullo pacto sinit, ut creaturam sine ulla culpa faciat miseram... Ex quo fit, ut hoc tam impossibile sit quam Deum non esse Deum». Más arriba expresamos nuestra opinión sobre el referido argumento.

¹⁴³ Ibid., c. XXII: Solvitur difficultas ex Bulla duorum pontificum; col. 976: «profecto nefas est, totius doctrinae contra Pelagianos exaratae bases in controversiam revocare»; sigue un anatema contra los Jesuitas; y enseguida la disculpa: «Ignoscat Lector; dolor extorsit hanc parebasin».

pelagiana. Otros pueden apartarse traidoramente del Maestro; él le será fiel hasta el fin.

La verdad no se opone a la verdad. Luego hay que interpretar benígnamente la censura¹⁴⁴. No se trata de proscribir el sentido literal y completo, porque así resultaría que Dios puede crear la creatura con pecado «qualis nunc nascitur». Pero si así es, entonces tampoco puede crearla con concupiscencia e ignorancia que llevan por necesidad al pecado, ni con miserias corporales, porque —en calidad de penas— suponen el pecado.

¿Qué significa entonces, la censura? «Haereo, fateor». San Agustín parece condenado «in propriis terminis»; pero la Iglesia no puede contradecirse a sí misma¹⁴⁵. La sentencia habría sido proscrita «ut pacis inimica», nada más; sin que su verdad o falsedad fuera tocada. Si la doctrina de Agustín hubiera sido conocida en la Iglesia tal cosa no habría sucedido. Pero los Escolásticos lo han arruinado todo; y en su opinión común, la purísima doctrina antipelagiana es una peligrosa «novitas». De ahí, la prudente prohibición de Roma.

Dos razones sufragán esta exégesis. Por una parte, la Bula condena «ad litteram» como *ofensiva* (Jansenio le aplica por

¹⁴⁴ Ib. id. col. 977: «Sed quia verum vero non est contrarium... Itaque propositio quae abjicitur necessarium habet interpretationis beneficium. Si quis enim, quemadmodum sonat accipiendam velit, *profecto* peccatorem hominem ab initio Deus creare potuisset, talis enim nunc, nemine Catholico dubitante nascitur; luego extiende la respuesta a la concupiscencia, etc., col. 977-978: «utraque quippe *in divulsa coniunctione* cum iniquitate sive sequente, sive precedente sociata sunt».

¹⁴⁵ Ibid.: «Quid ergo ad propositionem quam proscripsit Apostolica Sedes? haereo, fateor. Sed quid *ad doctrinam Augustini* clarissimam constantissimamque quam toties probavit et sequitur sequendamque munivit Apostolica Sedes?... Ne igitur Pontificiam Sedem *in pugna secum* relinquamus, nihil arbitror opportunius dici posse, quam Romanam Ecclesiam... *prudentiali directricis* censuram edidisse. Ex quo fit ut nonnumquam proscribantur nonnullae propositiones de quarum veritate nihil nen modo decreverit, sed nec decernere se velle profiteatur... Cum enim eerneret hanc propositionem... *communis Scholasticorum consensu*, certo sensu in Scholis receptam esse, ne contraria lites, etc... generaret, eam *tantisper vitandam censuit*, non tamquam falsam, sed *tamquam pacis inimicam*». Y si alguien hubiera demostrado que Agustín la defiende, nunca habría sido condenada «(propósito) a S. Agustino tradita ac fortissime defensa» (c. 980).

su cuenta esta censura); por otra, la misma Bula afirma que «ad mentem auctoris» se la podría defender. Luego sólo fué prohibida por el bien de la paz¹⁴⁶.

Ya se ve dónde fué a parar el virus que Jansenio bebió de sus maestros. El «Comma Pianum» permite tener por cierta cualquier proposición condenada en la Bula. Los jansenistas harán alarde a su tiempo de esta actitud de falsa sumisión y reverencia a la Iglesia.

Para Jansenio todo el conflicto se resuelve en la flagrante oposición de las nuevas doctrinas triunfantes con la vieja y canónica doctrina de Agustín. Bastante miope y gravemente envenenado el austero obispo no es capaz de ver que la diferencia es más de forma que de fondo. Pero la manía del *literalismo* había entrado en el mundo, y si lo que se exponía en Teología no era la mismísima *letra* de Agustín, la fe resultaba traicionada. Semejante movimiento que comienza en Lutero, sigue por Bayo, llega al cenit con Jansenio y se estanca luego en la interminable polémica jansenista, dió los amargos frutos que todos conocemos. Como único saldo a su favor deja en la Iglesia un interés más vivo por las obras de los Padres y promueve en Teología un más intenso estudio de las fuentes.

Como criterio del tratado de la gracia, el método no podía ser más desastroso. La doctrina de la pura natura es un notable ejemplo; se podrían proponer otros. Nunca quizá la *necesidad* de injertar las intuiciones poderosas de Agustín y la fuerza de su verbo, martillo de herejes, en una sólida estructura científica, apareció más clara. De lo contrario, entramos en el reino de la paradoja teológica. Y ¿con qué ventajas? La enseñanza tradicional sobre la gracia requiere una severa arquitectura. Si la obra estupenda de Agustín no nos brinda todos los necesarios materiales ¿qué inconveniente hay en ir a buscarlos a otro lado?

¹⁴⁶ Ibid. col. 979: «Quae conciliandi (sive pacis) ratio eo genuinior esse videtur, quod *duobus modis* Bullae congruat. Nam et ad litteram propositio ista censura stringitur, quatenus *proscribit offensivas* (sufficit enim esse Sanctionis parte comprehensam); et aliqua ratione, *ut verba sonant*, ad mentem auctoris defendi posse decernitur».

EL AGUSTINISMO EN TEOLOGIA

«El «Augustinus» de Cornelio Jansenio vió la luz pública el año de 1640. A partir de esta fecha memorable, y quizás aún no bastante subrayada en toda su importancia, la Teología católica, incluso la más estrictamente escolástica, se resiente del influjo, positivo o negativo, de aquel libro capital. A pocos libros, sin duda, en la historia de nuestras doctrinas, ha tocado una tan vasta y diversa fortuna. Algunos, como puede verse en la «Histoire Generale» de Gerberon se hicieron de inmediato eco de sus singulares ideas y abrazaron la causa —la causa de un hombre difunto— con un encarnizamiento casi inexplicable: a veces suena a verdad lo que clamaban de sí mismos, que no defendían sino al primer Agustín en el segundo. Otros, de más larga mirada, tomaron posición contra el novador, entendieron que aceptar a Jansenio era resucitar a Bayo y dar con ello la mano a la herejía protestante; así comenzaron a preparar la sentencia. Entre unos y otros la polémica se encendió cerrada, implacable; de parte de los jansenistas, muchas veces brutal. Libro iba y libro venía; al opúsculo respondía el opúsculo; a la sátira, la sátira; al sermón tendencioso, el sermón tendencioso. Todo ello envuelto y como empapado en el estilo pomposo y redundante de la época: «Joannis Martínez de Ripalda... *vulpes capta* per Theologos Sacrae Facultatis Academiae Lovaniensis»¹⁴⁷, «Lucernula Fulgentii», «Electorium Lucernulac», etc., etc. Mientras tanto la polémica desciende de la cátedra a la calle, y luego entra de la calle a los salones. Las damas discuten de la predestinación. Aparecen las «manches a la Janseniste». Port Royal impone su tono y su carácter a la sociedad francesa del Gran Siglo.

La condenación de las cinco proposiciones trae un poco de claridad a los espíritus. Ahora se sabe bien qué es lo indefen-

¹⁴⁷ Respuesta de los jansenistas de Lovaina al «Adversus artículos olim a S. Pío V et Gregorio XIII... damnatos» de J. Ripalda S. J., grueso apéndice del «de ente supernaturali» (Colonia, 1648).

dible de Jansenio. Pero nadie se ha pronunciado sobre el resto de sus opiniones —la mayoría.

Es verdad que la Bula declaraba no aprobar las restantes doctrinas jansenistas,¹⁴⁸ mas esta fórmula no equivale a reprobación. Y para muchos doctores el sacrificio de las cinco proposiciones resultó tan árduo que no es de extrañar quedaran aferrados con uñas y dientes a otras tesis de Jansenio, tomadas, al parecer, literalmente de Agustín.

Este fué el caso de la Escuela Agustiniiana, caso tanto más notable, cuanto que por una parte, la filiación jansenista de su Teología está fuera de toda controversia, y por otra, la Iglesia no quiso condenarla nunca, y a las veces, pareció defenderla. Si hemos de creer a los documentos citados por Pastor¹⁴⁹, ya al tiempo de la sentencia pontificia (1653) el general de los Agustinos, Felipe Visconti, miembro de la congregación que estudiaba el asunto, habría hecho inclusive una escena delante del Papa para evitar el golpe. En la última sesión, el 7 de abril, el celoso General se arrojó de rodillas ante Inocencio X, gimiendo que se tuviese cuenta de no renovar los infelices tiempos en que el mundo, atónito, vióse vuelto arriano. Ahora se habría vuelto semipelagiano. Un poco del dramatismo y la vehemencia de Jansenio se advierte en esta actitud. Sea como fuere, Visconti y sus religiosos se sometieron noblemente a la decisión infalible.

Pero la brecha quedaba abierta y las aguas iban a manar larga y copiosamente por ella. Jansenio había pasado por el mundo y dejaría notable huella de su paso.

La polémica continuó. Lo restringido de la condena daba amplio margen a discusiones sobre otros puntos de la doctrina

¹⁴⁸ «*Non intendentes tamen per hanc declarationem et definitionem super praedictis quinque propositionibus factam approbare ullatenus alias opiniones quae continentur in praedicto libro Cornelii Jansenii*», Bula «*Cum Occasione*» del 31 de mayo 1653 (Bullarium Romanum, ed. Turin 1868, t. XV, p. 721).

¹⁴⁹ En la *Storia dei Papi* (ver. ital.), Roma 1932, vol. XIV, parte I, p. 206; los documentos (existentes en el Archivo de la Santa Romana Inquisición) fueron publicados por A. Schill en *Der Katholik*, 1883, II, p. 282 sgg., 363 sgg., 472 sgg. Por lo demás, la impresionante escena había sido ya ensayada, en el mismo tono, por los dominicos Cándido y de Pretis (por éste, hasta dos veces), otros miembros de la Comisión.

jansenista. El sentido de la contienda era siempre el mismo: Agustín o no Agustín; Agustín o semipelagianos. En esta perspectiva histórica, tan original y estrecha, apareció la obra del Jesuita Jean Martinon Antijansenius¹⁵⁰, publicada con el seudónimo de Antonio Moraines. Y esta obra, donde se acusaba a San Agustín de diversos excesos, provocó la respuesta airada del agustino Enrique Noris, más tarde Cardenal de la Santa Iglesia¹⁵¹.

Aquí volvemos a encontrar nuestro tema. En efecto, entre otras «exageraciones» que Martinon atribuía al de Hipona, una versaba sobre su doctrina de la concupiscencia¹⁵². No es el caso de estudiar ahora si San Agustín excedió o no al acentuar con tanta fuerza el carácter malo y vicioso de la concupiscencia. Ciertamente, Enrique Noris no lo creía, y esto es lo que interesa por el momento.

Para el erudito Cardenal la concupiscencia es *vitium*, mala *secundum propriam essentiam, secundum se*; y no pudo ser conferida al hombre en su primera creación, sino *ex exigentia rei creatae*, como (según él) decía Bayo, al menos *ex pura puta decentia*¹⁵³. Así interpreta Noris el sentido de la famosa pro-

¹⁵⁰ Hoc est, selectae disputationes de Haeresi Pelagiana et Semipelagiana, deque variis statibus naturae humanae et de gratia Christi Salvatoris. Paris 1652. Cf. Sommervogel, Bibliothéque, t. V, col. 651-652.

¹⁵¹ Llamábase en realidad, Jerónimo. Nació en Verona el 29 de Agosto de 1631; murió en la Ciudad Eterna el 22 de febrero de 1704. Teólogo de Cosme III y profesor en Pisa, luego conservador de la Biblioteca Vaticana. Inocencio XII lo creó cardenal (1695) y Bibliotecario de la Iglesia. Gran estudioso e insigne erudito, es más conocido por sus méritos en el campo arqueológico que por su teología. Cf. DTC, t. II, part. 1, col. 796-802.

¹⁵² Cf. Noris, Vindiciae Augustinianae, c. 3, II (Opera Omnia, Verona 1729, t. I, col. 907): An, S. Augustinus excesserit scribens concupiscentiam rationi contrariam esse *malam et defectum* naturae humanae ex peccato originali ortum, neutiquam vero bonum naturale illius», como afirmaba Julián de Eclana.

¹⁵³ Ibid. col. 908. Tesis de Agustín: «asserit Aug. concupiscentiam esse *malam et vitium* humanae naturae ex primo peccato derivatum, nec illam esse passionem naturalem hominis», con las sólidas citas de Contra Jul. 2-6; col. 916: «*vitium* per modum habitus»; col. 917: «*secundum propriam essentiam* esse *malam*, non vero secundum imperfectionem annexam»; col. 925: «*secundum se* esse *vitium* et non solum esse *vitiatam*»; col. 923: «Propositio illa 53 (Baii)

posición 53; añadiendo, no si nrazón, que la concupiscencia, para Bayo, significa pecado, a la par que para él significa un hábito vicioso *ad peccatum inclinans* ¹⁵⁴. Hay en todo esto un sentido de moderación y equilibrio que honra a su autor, por cuanto equivocado. Jansenio no es citado ni una sola vez, norma que Bellelli seguirá fielmente.

Otro exceso de Agustín sería la prueba del pecado original por las miserias de este mundo ¹⁵⁵. Noris insiste en que no hay tan exceso, citando a Santo Tomás (C. Gentes 4, 52) y al Concilio de Orange ¹⁵⁶. La muerte, mal gravísimo, no puede

damnatur respective ad propositionem 26: Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio. Quasi subiectio concupiscentiae non fuerit ex dono creatoris, sed ex exigentia naturali humanae substantiae tamquam propria passio eiusdem, quod falsum est. Nam haec duo distinguenda sunt: concupiscentiae subiectionem datam primo homini ex exigentia rei creatae, vel ex pura puta decentia. Primum enim negatur; alterum a nobis asseritur».

¹⁵⁴ Ibid., col. 924: «a cuius tamen damnato sensu (prop. 53) longo intervallo distamus: non enim dicamus Deum non potuisse condere hominem cum concupiscentia rebelli, *quod illa sit formaliter peccatum*, sed quia licet ipsa peccatum non sit, *est tamen ad peccatum inclinans* et quidem vehementius, quam quilibet alius habitus vitiosus ab homine contractus»; y luego una pequeña reminiscencia jansenista: «Profecto thesis illa Baii, hominem non potuisse a Deo produci qualis modo nascitur, iuxta amplam eiusdem expressionem *vera est*; quis enim dixerit, *Deum posse condere hominem cum peccato originali* cum quo modo nascitur?».

¹⁵⁵ Ibid. III. Utrum S. Augustinus excesserit deducens peccati originalis reatum ex innumeris humanae vitae miseriis. Insigne Divi Thomae pro Augustiniana sententia testimonium.

¹⁵⁶ Ibid. col. 929: «Hunc textum Arausicanum (el canon 2, Denz. 175) nonnulli videre, quare respondent, *mortem sub ratione poenae* non potuisse infligi homini sine culpa citra Dei iniustitiam, at potuisse Deum condere genus humanum in statu naturae purae sine immortalitatis dono morti naturali subiectum. Sed hace responsio nulla est. Nam pelagiani dicebant mortem esse naturalem homini ex eiusdem corporea compositione, nec illi tamquam poenam infligi, contra quos ex Augustino colligit Arausicana synodus, si mors corporis sine peccato transiit in posteros, Deum fieri a Pelagianis iniustum. Quod enim mors esset malum sub ratione poenae erat *consequentia illata contra haereticos*, qua talis enim supponit necessario peccatum, a quo *per denominationem extrinsecam* dicitur poenalis. At Patres ex ipsa gravitate mortis ac caeterarum illam

caer sobre el hombre sino como pena; y por tanto, el estado de pura natura es imposible. El autor se objeta a sí mismo, segunda vez, la proposición 53, y responde, que muchas cosas hay posibles a la potencia de Dios que no son sin embargo posibles a su justicia. De aquella imposibilidad hay que entender la proposición condenada ¹⁵⁷.

Si ahora tornamos a leer lo que en el capítulo anterior transcribimos de Jansenio, hallaremos que el pensamiento, violencia aparte, es, en el fondo, el mismo. El estado de pura natura repugna a la justicia de Dios: «iustitia Dei funditus evertitur» decía el Yprense. Y no es el caso de decir que Noris distinguía la potencia *ordenada* de Dios de la potencia absoluta y pronunciaba posible según ésta lo que juzgaba imposible según aquella; no, aunque la expresión bien imprecisa *ex pura puta decentia* podría inclinar a creerlo, porque lo que niega o destruye la justicia de Dios es sencillamente imposible para él ¹⁵⁸. No se trata por tanto aquí, como verbigracia en Vicente Contenson, de una aplicación de la distinción escolástica al caso específico, sino de una manera de hablar conforme a las exigencias del tema. No se puede decir que la creación del hombre al estado puro, con su séquito de miserias repugne al *poder* de Dios, pero sí que repugna a su *justicia*; lo mismo repugna absolutamente. Fulgencio Bellelli subrayará luego de manera inequívoca este sentido.

praecedentium miseriarum alium esse ipsam gravissimum urgebant, ut inferrent, *nonnisi in poenam* potuisse iuste infligi, alias supposuissent in antecedente quod erat a Pelagianis absolute negatum». La misma exégesis desplazada de Jansenio: cf. supra cap. 3.

¹⁵⁷ Ibid. col. 931: «id (o sea, la posibilidad de la natura pura) Augustinus cum tot patribus *ex Dei iustitia fieri* non posse affirmavit... Neque insistent damnatam esse hanc Baii propositionem (53)... Nam reponitur cum Gregorio Ariminensi 15, d. 42, q. 1, art. 2, ad. arg. contra 2am. concl.: Deus *non potest de iustitia quae potest de potentia*. Ita nulla est impossibilitas Judam in coelum trahi, sed id contra Dei iustitiam est. Quare, licet sit possibile potentiae, *non est possibile iustitiae*, talem condi hominem, qualis nunc nascitur; *in priori vero tantum sensu* qui negat. cum damnata Baii propositione sentit». Cita implícita de Jansenio: cf. l. 3 de statu naturae, c. XXI, col. 971.

¹⁵⁸ Jansenio decía muy bien, ubi supra: «*hoc tam impossibile est, quam Deum non esse Deum*».

Pero acabamos de nombrar a Vicente Contenson¹⁵⁹. El ilustre y malogrado dominico, contemporáneo de Noris, merece también mención aparte, porque demuestra (y no sólo en esto) hasta qué punto la influencia de Jansenio penetró aún en los apartados claustros de la Escuela. La «Theologia mentis et cordis» propugna, en efecto, la imposibilidad del estado de pura natura¹⁶⁰. Sin embargo buen escolástico, Contenson comprende que no es lícito seguir en la materia la línea exagerada del «Augustinus» y marca muy bien su diferencia con él. Jansenio defiende la imposibilidad absoluta; nosotros —dice Contenson— la relativa¹⁶¹. Y, por lo demás, añade con un tono que se resiente del amargor de la polémica, no porque Jansenio haya dicho una cosa se la ha de tener sin más por falsa. Muchas cosas dijo buenas y dignas de alabanza, que nadie puede negar.

El veneno jansenista había penetrado hasta aquí. El buen dominico no encuentra otro doctor, en toda su tradición teológica, con cuya autoridad pudiera cubrirse que el Maestro Pedro de Herrera, sucesor de Báñez en la Cátedra Salmantina, y aun así a medias, porque el testimonio alegado se limita a la

¹⁵⁹ Nacido en 1641 en Altvillae (otrora departamento de Gers); murió en Greil, todavía joven, el 26 de diciembre de 1674. Pertenecía a la provincia de Toulouse.

¹⁶⁰ En el l. VIII, de Deo primo motore et de gratia ipsius. Diss. 1, cap. 1, spec. II (ed. Lugduni 1687, t. 1, p. 199): «Status naturae purae est quidem de potentia Dei absoluta et extraordinaria possibilis; non tamen conveniens, subindeque nec possibilis de potentia ordinaria. Hac speculatione *mediam viam*... tenemus... Hac media via inaccessit Divus Thomas...» y cita 2 Sent. d. 31, q. 1, art. 2, ad. 3 para la potencia absoluta y C. G. 4, 52 para la no-conveniencia.

¹⁶¹ Ibid.: «Haec paulo fusius proferre operae pretium duxi, ut omnibus palam esset, quam immerito quidam recentiores, quos sequitur P. Gonet, nostram sententiam *eo quod Janseniana* reprobent. Nam praeterquam quod aliquam sententiam *eo titulo*, quod Jansenio probata fuerit, abominari, signum est animi praeeiudiciis pleni et occupati, cum *exceptis quinque propositionibus* ab Ecclesia damnatis multa ab illo scripta esse non solum probabilia, sed *etiam laudibus digna*, nemo cordatus negaverit; sed praeter hoc, inquam, si Jansenium, ut par erat, in fonte legissent, advertere utique potuissent, Auctorem ullum negare omnimodam status illius possibilitatem et *velle implicare contradictionem*. hominem posse in illo sine peccato condi».

cuestión de la concupiscencia¹⁶². A su vez, Domingo Soto es citado para la tesis del apetito innato¹⁶³.

En realidad, Contenson no hace más que trasponer a la potencia ordenada lo que el «Augustinus» ligaba a la absoluta. Los principios esenciales son los mismos: apetito innato de la beatitud sobrenatural, carácter propiamente penal de la concupiscencia y las miserias corporales¹⁶⁴, necesidad de pecar en la natura pura¹⁶⁵. Sólo que Contenson vió muy bien que ni

¹⁶² Ibid. spec. I, p. 196: «quamvis qui illius status (purae naturae) possibilitatem admittunt, frequenter censent hominem in illo statu experturum concupiscentiae rebellionem, probabilius tamen cum Magistro Herrera oppositum sustinemus, quia ut priore huius libri parte operose satis monstravimus, et ex Angelico Doctore evicimus: concupiscentia quae transcendit limites rationis inest homini contra naturam. In statu autem naturae purae nihil homini contra naturam inesset, cum in illo crearetur homo cum illis dotibus, quae essent naturae cousestanteae». Pedro de Herrera O. P. nacido en 1548, sucedió, como decíamos, a Báñez, en la Cátedra de la Orden en Salamanca (1604); luego fué obispo de Canarias, de Tuy, y finalmente de Tarragona; murió en 1630. Sus obras manuscritas se conservan en el Archivo de la Orden en Santa Sabina de Roma. Dejó impreso un tratado de Trinitate (Pavia 1627; Roma, Bibl. Casanatense). Cf. DTC, t. VI, col. 2312.

¹⁶³ Ibid. spec. II, p. 204: «licet Deus, ut in se est visus, sit finis noster naturalis, non est tamen eius consequitio et adeptio naturalis, sed eminentia illius petit ut ipsum nonnisi auxilio gratiae et meritis supernaturalibus assequamur». Vide Mag. Soto in 4, dist. 49, art. 1, concl. 1».

¹⁶⁴ Ibid. Alia naturae purae inconvenientia: «In statu naturae purae homo miseriis, poenis et aerumnis, atque etiam morti subjaceret; imo et secundum fere omnes recentiores, excepto Estio et Herrera, pugnam concupiscentiae cum ratione sentiret: at hic status non est conveniens, nec de potentia, Dei ordinata possibilis, quia ut supra, dum de effectibus peccati, fuse ostendimus, enumeratae miseriae sunt unius peccati effectus, et sub Deo iusto secundum solitum ageudi modum et suavem providentiae ordinariae cursum operante, nemo innocens miser esse potest, praesertim miseria perpetua et quae non ordinatur ad obtinendum finem supernaturalem». Trasposición en tono menor de los motivos de Jansenio.

¹⁶⁵ Ibid. p. 205: «Ille status non est conveniens, nec de potentia Dei ordinata possibilis, in quo Deum non posset homo diligere super omnia... nec alia peccata mortalia vitare, nec praecepta legis implere, nec graves tentationes superare... quia, secundum quos impugnamus adversarios, eadem forent in statu naturae purae vires, quae sunt in statu naturae lapsae...» Contenson piensa en su cofrade Gonet.

San Agustín, ni Santo Tomás toleraban una exégesis que hiciera del estado de pura natura un abismo de injusticias ¹⁶⁶. Más aún: cuando intenta confrontar su teoría del apetito innato con los textos tan precisos del Angélico sobre el deseo de la beatitud «in communi» y el mismo deseo de ver a Dios, se ve obligado a retocarla fuertemente y al fin viene a caer en algo que se asemeja mucho al apetito elícito necesario de Silvestre de Ferrara ¹⁶⁷. Allí mismo reconoce la necesidad de la distinción entre beatitud «in communi» y Sumo Bien en particular, pero no parece ver sus consecuencias porque es claro que si la natura espiritual del hombre tiende naturalmente a la primera (como dice Santo Tomás), no tiende naturalmente al otro, y así, no

¹⁶⁶ En la spec. II, p. 200-201, cita de lib. arb. 3, 12 sgg. y de dono persevr. 9, luego dice: «*Responde, invicte ex illis locis probari possibilitatem absolutam status purae naturae, in quo etiam posset homo cum auxilio illi statui connaturali, et miserias patiendo virtutem exercere et huiusmodi exercitio ad imperfectam et qualemcumque beatitudinem pervenire*»; otra cita de la Epist. ad Hyer., y sigue: «*Vide quomodo possit Deus mortem vel propter peccatum personalem vel propter alias sui regiminis universalissimi causas de potentia saltem absoluta inferre*». Pero salta a la vista que esta posición es ficticia, porque la muerte es el estado *natural* del hombre; objeto, por tanto, al menos en principio, de la potencia *ordenada*. Contenson elige esta salida para evitar las conclusiones violentas y «*piarum aurium offensivae*» de Jansenio.

¹⁶⁷ Refuta a Cayetano con Silvestre de Ferrara, luego a éste, luego a Báñez, notando de paso «*communius respondent*»; luego cita de Ver. 22, 7 y responde: «*Haec omnia facile conciliari, cum enim post S. Doctorem dicimus, hominem naturaliter appetere videre substantiam Dei, supponimus hominem vel per demonstrationem, vel alio quovis modo, notitiam Dei assequeutum fuisse... supposita autem vera Dei cognitione... voluntas in illum videndum naturaliter, id est connaturaliter fertur... necessario appetat*». Cf. Sil. Ferr. in. 3 C. G. c. 50 (ed. Leon. operum Scti. Thomae, t. XIV, p. 141 b, n. IV): «*dicitur naturale desiderium naturae intellectualis inquantum huiusmodi, quod ad aliquam cognitionem intellectus de necessitate consequitur. Et in proposito naturale desiderium videndi divinam essentiam est actus voluntatis de necessitate consequens, quantum ad specificationem actus, illam cognitionem qua cognoscitur per effectus quia est de Deo...*». Pero Silvestre nota muy bien que ese *desiderium naturale* se para en la «visio primae causae» y no asciende hasta la «visio summi boni»: «*Et sic naturaliter desideramus visionem Dei inquantum est visio primae causae, non inquantum est summum bonum. Naturaliter enim cognosci potest quod sit aliorum causa, non autem naturaliter cognoscimus quod sit obiectum supernaturalis beatitudinis*».

hay apetito innato. Contenson substituye esta diferencia irreductible con la distinción de *actu exercito* y *actu signato* que es ajena al problema ¹⁶⁸.

La principal repugnancia de los «pura naturalia» reside, para este autor, en la cuestión de la beatitud. El hombre no alcanzaría su verdadera y perfecta dicha si bien tendría una imperfecta y disminuía ¹⁶⁹. Además, padecería miserias siendo inocente, miserias que serían perpetuas y no ordenadas a merecer el fin sobrenatural. Aquí comete Contenson otro error notable, porque no llega a concebir el término natural de la vida humana despojado de estas miserias que nos rodean ¹⁷⁰. El término, sin duda, sería otra cosa.

Finalmente, compromete del todo su ya muy inestable teoría cuando afirma que la natura pura, como sus fuerzas serían iguales a las presentes, no podría poner el acto de amor de Dios *super omnia*, y caería así, por necesidad, en pecado. De manera que, dice, si a S. Anselmo se le hubiera dado elegir entre el infierno sin culpa y la natura pura culpable, hubiera

¹⁶⁸ Ubi supra, p. 203: «His ad pleniorum lucem addi potest, quod cum summi et cumulati boni ratione nihil aliud revera praeter ipsum Deum possit intelligi, hoc ipso quod voluntas fertur in summum bonum, convincitur etiam eum appetere in actu exercito, tametsi in actu signato et explicite de Deo non cogitet intellectus».

¹⁶⁹ Ibid p. 202: «Prima ratio sic formatur: Non est conveniens ut homo illo in statu producat. in quo suam perfectam beatitudinem, quam naturaliter appetit, obtinere non posset, alias frustra beatitudinis appetitum Deus hominibus inseruisset, si illam acquirere numquam possent, non est autem conveniens vel consueto providentiae et potentiae Dei ordinariae cursui consentaneum, ut naturalis appetitus sit perpetuo inanis, et in perpetuo violentiae statu constitutus. Atqui in statu naturae purae homo beatitudinem suam perfectam, quam naturaliter concupiscit, assequi non posset, talis namque beatitudo in clara Dei visione sita est».

¹⁷⁰ Ibid. p. 205: Quarta ratio: «ille status non est conveniens, nec de potentia Dei possibilis, in quo homo beatitudinem assequi non potest... in illo statu iis miseriis esset homo obnoxius, sub quibus nos gemimus. At... nullatenus in hac vita posse felicitatem obtineri (probat S. Thomas)». ¿Y por qué no en la otra? Contenson cree también que al término normal de la vida humana pertenece la resurrección, ibid. Tertia ratio: «Non est de potentia ordinata possibilis ille status, in quo non esset possibilis post mortem resurrectio mortuorum, ut peregrinis rationibus demonstrat S. Doct. 4 C. G. 79».

elegido el infierno ¹⁷¹. No vió Contenson que es imposible de toda potencia dar Dios un precepto y negar *in eodem ordine* las fuerzas para cumplirlo, porque así El es autor del pecado. Como si creara una natura cualquiera ordenada a su fin y le negara el concurso. Son cosas éstas que no comprometen tan sólo la potencia ordenada de Dios sino su potencia absoluta, porque El no puede hacer *stulta*, como no puede hacer *mala* ¹⁷².

Las inseguridades y timideces de Contenson fueron ventajosamente superadas por el agustino Fulgencio Bellelli ¹⁷³, figura la más interesante de las cuatro que habremos de estudiar en este capítulo. Teólogo de un nuncio, general de su Orden, conocido y estimado en Roma, Bellelli aparece como la combinación más curiosa de una mentalidad jansenista innegable con una sincera obediencia intelectual a la Iglesia. Hemos dicho *jansenista*; esta palabra ha sido desacreditada por dos siglos de uso polémico, y no es justo, quizás, aplicarla sin reserva a un hombre que, probablemente, tuvo en más la integridad de su fe que su propia vida. Pero si se hace abstracción de desagradables connotaciones, no creo que exista palabra mejor para designar la posición de Bellelli en las cuestiones de natura y gracia. Fuera de las cinco proposiciones, todo Jansenio ha subsistido en él: la misma confusión, los mismos argumentos, las mismas soluciones. Se puede observar solamente que el agustino precisó en algún punto la opinión de su maestro, y que —dicho sea en hon-

¹⁷¹ Ibid. ad finem: «Ergo status naturae purae nec est conveniens, nec de potentia Dei ordinata possibilis. Unde patet, quod si Anselmo data fuisset optio, *potius infernum sine culpa*, quam status naturae purae *culpa obnoxium elegisset*».

¹⁷² Todo lo cual vió muy bien el ilustre Cardenal de Aguirre O. S. B. quien dice en su *Theologia Sancti Anselmi* (t. 3, Roma 1690, p. 68): «Et certe iis argumentis utitur (Contensonius) ad id suadendum (scil. inconvenientiam status naturae purae), ut vel nihil concludant, *vel excludant simpliciter* statum purae naturae *veluti prorsus commentitium et impossibilem*, quantum apparet ex speculatione citata».

¹⁷³ Acerca de él, cf. DTC, t. 2, col. 600, breve noticia. Nació en Buccino, cerca de Nápoles, en 1675, fué teólogo del Nuncio de Lucerna, Caracciolo, a quien dedicó la primera «*Mens Augustini*» y general de su Orden desde 1727. Murió en Roma el año 1742. Su busto decora, con los de Gregorio de Rimini, Noris y otros ilustres hombres de la Orden, las naves laterales de Sant'Agostino de Roma.

ra suya— logró despojarse de su absoluta intemperancia doctrinal.

La primera *Mens Augustini*, aparecida en Lucerna en 1711, expone el estado de la creatura racional antes del pecado ¹⁷⁴. El tercer libro de la obra desarrolla el tema de la pura natura. La pequeña introducción que lo abre cita a Bayo y Jansenio, reconoce que alearon las verdades de Agustín con los propios errores y piensa, por tanto, que un trabajo de discernimiento se hace necesario, no sea que los fieles y sinceros agustinistas sean tratados de herejes o sospechosos de herejía ¹⁷⁵. Muy laudable. Pero, en realidad, Bellelli cree a pies juntillas que, en la presente materia, el Obispo de Yprés traduce íntegro el pensamiento del Obispo de Hipona. En cuanto a Bayo, no lo había leído; lo cual no obstante comulga a través del «Augustinus» con su principio fundamental sobre el mal de la creatura.

El tratado se despliega en tres argumentos principales, donde se agrupan pequeños argumentos secundarios. Y aquí comenzamos a encontrar el reflejo jansenista. El primer argumento se funda sobre la imposibilidad del amor de Dios sin la gracia ¹⁷⁶. Resume adecuadamente el primer libro «De statu naturae purae», suavizando la doctrina de los dos amores, porque al me-

¹⁷⁴ De statu creaturae rationalis ante peccatum. Polemica dissertatio adversus aliquot Pelagianos, Bajanos, Jansenianos errores, recentium quorundam Doctorum opinionum. Lucerna 1711.

¹⁷⁵ Liber tertius. De statu purae naturae. Introductio (p. 339): «Quoniam autem Baius et Jansenius Augustini mentem tueri et explicare conati sunt, sed infelici labore; Augustini enim veritatibus varios ipsorum errores miscuere; inde factum est, ut quam plurimi ab Augustini casta sententia disciverint, eo terriculo a veritate abacti, ne tamquam Bajani et Jansenistae a criminatrice adversae partis invidia traducerentur. Quapropter impensi laboris fructum non amissuros rati sumus, si quantum fieri datur exiguis viribus nostris, *pretiosum a vilis se parare studentes*, veram sinceramque Augustini mentem de purae naturae impossibilitate, *quam certe impossibilem reputavit* S. Antistes, clare, dilucide, casteque, sublati scilicet erroribus, exponere conati fuerimus».

¹⁷⁶ Ibid, c. I a VII; cf. C. II, p. 355: «Etsi enim nunc concedamus diligí posse a rationali mente Deum ut Authorem naturae dumtaxat, contendimus nihilominus *sine dono gratiae* id fieri omnino non posse»; y lo prueba, cap. 3 (p. 356) por el amor de la primera Verdad, primera Beatitud y regla de los actos humanos; cap. 4 (p. 359): «ex amore Justitiae». (Cf. Jans. de statu naturae purae, l. I, passim). C. VI, p. 372: «At vero Deus nequit omnino *propter se et gratis amari sine* verae gratiae adjutorio; p. 375: «si talis amor (Dei propter se)

nos «non omnis actio deliberata, omnibus inclusis» es caridad o concupiscencia ¹⁷⁷. Y esto, sin duda, por deferencia al decreto de Alejandro VIII, donde la proposición más general fué condenada. En este primer capítulo de argumentos conviene notar dos cosas: primero que la tesis tan cara a Santo Tomás del amor de Dios *super omnia*, movimiento espontáneo de la creatura racional, ha desaparecido por completo. Bellelli ni siquiera se preocupa de poner sus fórmulas de acuerdo con la tradición tomista. Para él, el hombre y el ángel tienden natural e irremediamente al amor supremo de sí mismos ¹⁷⁸. La *dilectio naturalis* es, en sí, curva y perversa, consecuencia que Santo Tomás toma tanto cuidado en evitar. Si así es —y ésta es la segunda observación— resulta que la creatura es incapaz de sí de cumplir el primer y mayor de los mandatos y Dios, por tanto, se ve obligado a asistir con su gracia esta debilidad, para que el pecado no vuelva sobre él ¹⁷⁹. Lo cual responde

ad gratiam pertinet, Augustinus vicit: Sin vero *ex pura natura* esse potest, Pelagiani vicerunt» (el mismo dilema de Jansenio); c. XII, p. 382: «Porro si pura natura in suis naturalibus constituta Deum ex suis dumtaxat viribus *sine verae gratiae* adiutorio diligere statuatur, liquidissimum est meliorem posse se efficere *ex se ipsa*, quam illam condidisset Deus; quoniam Deus dedisset illi esse, illa vero sibi daret castum divinitatis amorem, qui omni creatura melior est». No alcanza a ver Bellelli (porque ignora el verdadero carácter del amor natural) que Dios lo da al dar el ser.

¹⁷⁷ C. I. p. 352: «Utique *non omnis actio* humana deliberata, omnibus inclusis, sed tamen *omnis fruitio seu dilectio*, et Amor rei tamquam finis creaturae rationalis, aut est charitas bona, aut cupiditas mala». La proposición jansenista decía: «*Omnis humana actio deliberata* est Dei dilectio vel mundi» (Denz. 1297).

¹⁷⁸ Ubi supra c. VII, p. 385: «Quoniam in quocumque statu non potuisset Deus creaturam rationalem condere, nisi a seipso distinctam. Porro creatura distincta a Deo et secumipsa identificata, arctiori vinculo amoris *ad seipsam fertur*, quam ad alterum amandum et appetendum supra se... Igitur creatura in puris naturalibus constituta *seipsam appetitativa magis amaret* quam Deum et magis philautia seu amore proprio quam cuiusquam alterius amore, quantumvis excellentioris, delectatur». Cf. infra, p. 481. Ver en I, 60, 5 ad 1, la solución de esta dificultad.

¹⁷⁹ Cf. ibid. p. 386: «...quam (perversitatem proprii amoris) rectissimo rerum dispositu (Deus) impedire, *ne ad ipsum culpa rediret*, lege sua ordinatissima teneretur. Ita ergo creaturam rationalem condidit *nec aliter potuit*, attenta suprema lege Providentiae suae... Non enim potuit Deus creaturam condere, *quae semper perversa esset*». Claro eco de Jansenio.

exactamente al principio en el que Bayo asentaba la necesidad de la creación en la justicia original, porque sin este don el hombre (y el ángel) sería necesariamente *malo*.

El segundo argumento principal ^{179bis} reproduce el segundo libro de Jansenio, primera parte. Reaparecen aquí, con insistencia notable, los textos ya conocidos de Agustín sobre la injusticia que Dios contrae si niega el reino de los cielos a su imagen inocente. A la objeción espontánea del sentido peculiar y argüitivo de esos textos. Bellelli responde como Jansenio: los Pelagianos no admitían la elevación primitiva del hombre ¹⁸⁰. En cambio, es innegable que admitían la verdad de la Escritura y la argumentación agustiniana se funda principalmente en ella. Sea como fuere, la exégesis del «de nuptiis» y del «Contra Julianum» continúa alimentando primordialmente la especulación teológica.

Y, por cierto, el tema mismo lleva al agustino a hablar del apetito innato; el cual es formulado breve y lapidariamente como una tendencia prerracional de la creatura, mensurada y ordenada por la Divina Providencia que *debe* suministrar los medios de su satisfacción ¹⁸¹. Un apetito ilícito repugnaría, sin

^{179 bis} Desde el c. VII hasta el c. XIII incl., p. 391: *Promovetur secundum principale argumentum contra statum purae naturae ductum ab Augustino ex capite Divinae Justitiae. C. X, p. 407: «Sanctus Augustinus eo argumento demonstrat non nasci de facto homines in pura natura, quia inde sequeretur Deum fore iniustum, si innocenti imagini suae denegaret regnum coelorum... Sed si ponatur possibilis status purae naturae, in eo homines essent Dei imagines... Ergo inde sequeretur etiam fore iniustum Deum, si illos ad sui claram visionem et beatam possessionem non admitteret».*

¹⁸⁰ Ibid. c. XI: *Augustinum non loqui supposita elevatione, sed absolute, contra recentiores defenditur; y cita en margen a Estio y Silvestre Mauro, p. 409: «Hacc responsio est tam infirma ut uno verbo proteratur. Numquam enim Pelagiani praccipui hostes gratiae Dei... elevationem gratuitam ad finem supernaturalem confessi sunt... Igitur si Augustinus innixus tali suppositione arma strinxisset, inepte prorsus et inaniter aërem verberasset puerilli et fallaci omnino argumento. Quandoquidem id supposuisset quod erat in quaestione, quodque absolute ei probandum fuisset»;* todo lo cual no pertenece al primer Agustín sino al segundo: cf. Jans. de statu naturae pur. l. III, c. IX, col. 918.

¹⁸¹ Ibid. c. XII: *Qualis appetitus ad finem supernaturalem sit rationali creaturae concedendus; p. 411-412: «Respondeo duplicem esse appetitum, elicatum videlicet et innatum. De elicito non disputamus... De innato dicimus prudentissimum et connaturalissimum esse, quandoquidem cum innatus a cogni-*

duda, porque el espíritu no se lanza a sí mismo a lo que no puede alcanzar; pero si se pone una inclinación innata ya Dios se debe a sí mismo el colmarla. Esto es verdad; queda por probar el supuesto, a saber, la ordenación natural del espíritu al fin divino de la cual la tendencia es signo. Bellelli se remite a la I-IIae, p. 5, art. 6, ad 2, e insiste en que los medios son y serán siempre sobrenaturales. Su opinión, con todo eso, dista infinitamente de las enseñanzas de Santo Tomás en la materia. Más aún, ni siquiera es posible ligarla a Escoto porque ha perdido todo carácter escolástico. Es, pura y simplemente, una transposición del lenguaje místico de Agustín en términos filosóficos.

Más adelante, Bellelli vuelve sobre el tema: el fin *sobrenatural* es *connatural* a la creatura «iure Providentiae divinae», la cual no puede crear mísera su propia imagen¹⁸². Y esto que él llama *dubiolum* se convertirá luego, como se convirtió en Jansenio, en la dificultad principal del sistema, de la que no logrará salir sin detrimento de la noción tradicional de gracia.

En tercer término, la concupiscencia¹⁸³. Aquí el parentesco con el «Augustinus» es tan evidente que vale la pena ponerlo singularmente de relieve para que se entienda hasta qué punto la *Mens Augustini* no es original y en qué medida su Autor se ha nutrido del Yprense. La disposición sola es diversa. Donde Jansenio enumera las repugnancias de la concupiscencia,

tionem et Providentia Conditoris mensuretur, certo certius est tali appetitui media necessaria *supernaturalia* pro finis tam sublimis consecutione *substituere debuisse*, ut neo imprudenter, nec ex superfluo conditus esse videretur... Nec mirum, nec novum esse debet, appetitum naturalem innatum aliquando inesse subiecto ad rem, cuius *potentiam non habet consequendi*, sine externi adiutorii fulcimento. Quippe anima separata appetit naturaliter unionem ad corpus et materia appetit formas...». Ibid. p. 414: «contendimus *supernaturalia media* pro beatitudine consequenda *esse debita creaturae rationali*, ut proinde pura natura repugnet».

¹⁸² Ib. id. p. 417: «*dubiola quaedam*»; p. 418: «Quod si quaeras, quo iure possit statui *connaturalis* creaturae, finis *supernaturalis*? Respondeo: iure *Providentiae divinae*, quae imaginem suam miseram creare non potest».

¹⁸³ C. XIV a XVIII incl., p. 421: Proponitur tertium principale argumentum ex concupiscentiae malo petitur.

Bellelli se encuentra aquí, inesperadamente con Bayo, o por mejor decir, con la inquietante Bula Piana. ¿Cómo salir del atolladero? Muy simple: él no debe al Caciller de Lovaina la reverencia que le debía el Yprense; lo tomará entonces por cabeza de turco¹⁹². En esta materia, hay un sentido evidentemente errado: la gracia es debida a la natura como propiedad de la natura. Este será el atribuído a Bayo. O bien aquel otro: la gracia es debida a la natura por los méritos naturales. Y como más o menos las inquietantes proposiciones calzan en este esquema a priori que traza el agustino, el fantasma del bayanismo ha sido presto disipado. Cuando luego Bellelli topa con una expresión que suena demasiado a las suyas (sin que por eso coincidan en la doctrina), se conforma con decir, sin mucho examen: «illa propositio vera est... ac prolata a Bajo falsa censeri debet»¹⁹³. En la segunda *Mens Augustini* completará esta exégesis arrevesada atribuyendo al remoto lovaniense no sólo la posibilidad de la natura pura sino la imposibilidad de la creación en gracia¹⁹⁴.

¹⁹² Ibid. p. 454: «*videnter apparet, quam enormiter Baius a recto veritatis tramite exorbitaverit. Quia enim vidit gratiam Conditoris debitam esse innocenti creaturae, iuxta Augustini doctrinam, statim intulit, gratiam fuisse naturam in illo statu. Sed fallitur. Non enim gratia illa debita fuit naturae ut aliquod opus meritorium eandem praecesserit (lo cual Bayo nunca dijo sino al contrario, cf. Apol. Pío V, Baiana II, p. 82-84), aut sicut naturae sunt debita eiusdem proprietates (lo cual tampoco dijo «saltem explicite», cf. de Prima hominis iustitia, c. Ult. l. I, 62). Sed debita fuit ex lege Providentiae divinae quae in necessariis non deficit absque causa, quoniam scilicet erat tunc gratia medium necessarium, sine quo divina mandata omnino servari non poterunt. Quod autem ita debetur a verae gratiae ratione non deficit, nec gratiae nomen amittit. Etenim non tam egerae naturae quam Divinae Providentiae debita est». Modelo de exégesis cómoda, que demuestra cómo Bayo había dejado de ser una doctrina para convertirse en una lista de proposiciones, a las cuales, por ende, cada uno daba el sentido que le convenía. Con la doctrina de Bayo, Bellelli coincide en puntos esenciales, aunque luego se aparte en proposiciones condenadas.*

¹⁹³ Ibid. p. 456: «*Quod vero damnata fuerit etiam octava propositio... intelligendum est non absolute, sed correlative. Absolute enim illa propositio vera est, etc...*».

¹⁹⁴ De modo reparationis humanae naturae post lapsum, Roma 1737, t. 1, part. IV, c. XVIII, p. 212: «*Baius enim primum hominem de facto in pura natura conditum fuisse docuit... Idque non ex dubiis coniecturis, sed ex eiusdem proscriptis thesibus clarum est et perspicuum... Jam vero quo longius atque audacius errorem suum B. protenderet, non solum de facto hominem in pura natura*

—por su carácter moral— repugna a la recta razón y Dios no lo puede crear. La concupiscencia, por más que se quiera exagerar su condición de «fomes peccati», está a mil leguas de semejante categoría. De ahí que el «locus a pari» repetido por todos los agustinianos contra Suárez: Dios no puede infundir un hábito malo, luego no puede crear al hombre con concupiscencia, es un sofisma liso y llano. Bellelli remacha su exposición con el motivo ya conocido de Dios autor del pecado¹⁸⁷.

Luego, surge la dificultad gravísima. El autor concede que todos los dones de Adán eran gracia sobrenatural¹⁸⁸. ¿Cómo eran gracia si son rigurosamente debidos por una especie de necesidad metafísica? Para romper el círculo de hierro, Bellelli repite y amplía la ya conocida respuesta de Jansenio a una objeción semejante, la cual a su vez continúa con visible fidelidad las doctrinas de Bayo.

Es esencial distinguir la gracia del Creador y la gracia del Redentor. Ambas coinciden en que no son natura ni facultad o propiedad de la natura¹⁸⁹. Además ninguna se da por los mé-

agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed *quantum ad principium actus quod movet motum*; ibid. 50, 4: *Utrum in potentiis sensitivae partis possit esse aliquis habitus: «sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturae operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt, et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur».*

¹⁸⁷ Ubi supra. c. XIV, p. 423: «Et ulterius (repugnat Deum esse auctorem concupiscentiae) quoniam, si rationalis animus per concupiscentiam ad illicita pertrahentem in peccandi necessitate constitueretur in hoc dumtaxat liber, si dono gratiae fuerit destitutus, ut de peccato in peccatum prosiliat, iam omnia creaturae scelera et facinora in Deum Authorem reverterentur»; se reconoce aquí la mano de Jansenio; cf. p. 444.

¹⁸⁸ Distingue, en efecto, p. 447 la «gratia creationis» y la «gratia supernaturalis»; y en ésta todavía (p. 448) la «gratia Conditoris et Redemptoris».

¹⁸⁹ Ibid.: «Conveniunt ergo gratia Conditoris et Salvatoris quod *neutra natura est, non scilicet aliquod principium naturale... aut quidquam ab ipsis coalescens... Conveniunt etiam quod utraque merita praecedentia naturalia excludat, opera scilicet... Insuper conveniunt, quod neutra excludat meritum naturale improprie dictum, quod scilicet non est aliquod opus, sed est ipsa naturae rationalis capacitas et excellentia in gradu suo... Tandem conveniunt, quod utraque potest esse debita ex suppositione... Ergo non omne debitum veram gratiam excludit». Cf. Jans. l. I, c. XX, col. 781 sgg.*

ritos, aunque existe en la natura capacidad para recibir una y otra (*meritum improprie dictum*). En tercer lugar, las dos pueden ser debidas «*ex suppositione*». Nótese de paso la tendencia —bayana— a reducir la gratuidad de la gracia a la relación con las obras.

Pero las diferencias son más interesantes: La gracia del Redentor es don de misericordia porque se da a los indignos; la del Creador procede, en cambio, «*ex lege Providentiae*», la cual está evidentemente *obligada* a asistir a su creatura en lo necesario, sobre todo en lo necesario de orden moral, no sea que el pecado recaiga sobre Dios¹⁹⁰. A los oídos escolásticos esta primera diferencia suena muy extraña: la vista, por ejemplo, ¿no es debida también al hombre «*ex lege providentiae*»? Santo Tomás, no usa siempre la palabra *beneficio* cuando se refiere a la corrección original de los defectos naturales?

Otra diferencia: la gracia del Redentor puede ser justamente negada a cualquiera; la del Creador no podía haberlo sido¹⁹¹. Y ciertamente, según lo dicho, la deuda de darla es más estricta que la de dar al hombre, verbigracia, el sentido de la vista, porque se da «*propter mandatorum observantiam*».

¹⁹⁰ C. XIX: *Asseruntur discrimina inter gratiam Conditoris et Redemptoris*; p. 451-452: «*Secundum discrimen... Quod scilicet gratia Redemptoris datur ex misericordia... Gratia vero Conditoris datur ex lege Providentiae, qua tenetur sufficientia adjutoria Creaturae suae tribuere, ut possit, quae debet, Divina praecepta servare; alioquin iustam posset de peccato proferre excusationem...*».

¹⁹¹ Ibid. p. 452-454: «*Tertium hinc etiam discrimen exoritur; quod scilicet possit gratia Redemptoris iuste denegari, nec possint homines iustam ullam excusationem proferre... Quoniam talis gratia in eo quidditative sita est, ut sit praesertim ex hoc titulo indebita, scilicet propter indignitatem et demeritum quod homo per culpam incurrit... E contra vero gratia Conditoris, quoniam non peccatoribus, sed innocentibus, non indignis, sed nullam poenam merentibus, propter mandatorum observantiam datur, ne videlicet illa deficiente non possint; si denegetur, iustam posset homo excusationem de peccato suo proferre*». Tesis netamente jansenista y bayana: cf. Jans. de statu naturae purae, I, I, c. XV-XVII, sobre todo col. 760: «*dicendum crit non posse creaturam rationalem... sine casto amore Dei condi, aut certe sine sufficientissima, ut Augustinus loquitur, facultate, qua possit caste inhaerere creatori suo*», si no, habría pecado necesario; Bayo, de prima hominis iustitia, c. IV (Baiana, I, p. 55): «*cuius (primae creationis integritas) semper necessario sit absentia malum*».

Bellelli reproduce los capítulos de la argumentación anti-pelagiana. Luego se encuentran en la menor del silogismo.

Los siete argumentos del agustino corresponden a otros tantos argumentos jansenistas ¹⁸⁶. Ponemos en nota la correspondencia exacta. Basta aquí reproducir la serie tal como se la encuentra en el c. XV de la tercera parte: «Primum: Concupiscentia per motus suos pugnat cum recta ratione... Secundum: Spiritus pugnat contra concupiscentiam per continentiam... Tertium: Quoniam ut Joannes ait: Concupiscentia non est a Patre... Quartum: Concupiscentia ipso motu suo inclinatur ad illicita, ad peccatum scilicet... Quintum: Si naturale bonum est concupiscentia, nulla ratione vetitum esset eius motibus consentire... Sextum: si concupiscentia carnalis opus Dei est, cur de ipsius motibus erubescimus?... Septimum:... Fasset erat Julianus: nuptias esse remedia concupiscentiae. Ergo, intulit inde Augustinus, concupiscentia est morbus et infirmitas naturae».

De todo lo cual viene a deducir Bellelli, citando a Noris, que la concupiscentia es un *vicio* moral, como la avaricia y la prodigalidad ¹⁸⁴. Y esto, que es de propia cosecha, compromete gravemente su sentencia, porque está fuera de toda duda que la atribución *unívoca* del nombre *vicio* a la concupiscentia es imposible. El vicio es un hábito moral adquirido que supone la doble libertad de ejercicio y especificación ¹⁸⁶, y por eso

¹⁸⁴ C. XV: Juliani error ex Augustino variis collectis argumentis confutatur; p. 427, primum argumentum: cf. Jans. l. II, c. XIII, col. 839; p. 428, secundum: ibid. col. 843; p. 429, tertium: ibid. col. 839; p. 430, quartum: ibid. c. XIV, col. 843; p. 432, quintum: ibid. c. XV, col. 851; p. 433, sextum: ibid. c. XVII, col. 859 y c. XX, col. 868-869; p. 436, septimum: ibid. c. XVI, col. 857. Cf. cap. 3.

¹⁸⁵ Ibid. c. XVII: Deducitur ex praecedenti doctrina contra statum purae naturae argumentum; p. 442: «Concupiscentia ut vidimus est *vitium morale*, quod rectae rationi repugnat. Ergo Auctorem habere non potest Deum bonum... si malum morale intelligatur vitium, quod *per modum habitus* inclinatur animum ad illicita sicuti, ex. gr. sunt avaritia, prodigalitas, et coeteri eiusdem modi, *falsum est*, concupiscentiam non esse malum morale»; cf. supra, p. 422: «*horrenda carnalis concupiscentiae foeditas... tam horrendum malum... tantum malum...*»

¹⁸⁶ Es precisamente la *indeterminación* de la potencia que hace posible el hábito; y por eso no puede haber hábitos en las potencias inferiores; cf. Iam, 2ae, 51, 2: «Invenitur aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis... Unde ex talibus actibus possunt in

Mientras tanto, coincide con Bayo en el fondo, conservando, a través de Jansenio, el principio central de la creación en gracia para evitar el mal de la creatura. Bayo concluía de este axioma que la justicia original fué natural «quia animorum quaecumque sunt vitia *naturalium sunt privationes bonorum*». Jansenio, más cauto, aceptando principio y consecuencia hizo intervenir en el juego la Providencia Divina y ligó a ella todas las deudas y exigencias que su maestro, apurado, no había podido sino atribuir a la natura. Bellelli conserva esta nueva adquisición, pero mejor informado que el Yprense (y aleccionado por un siglo de polémicas) insiste en la *realidad* sobrenatural de la gracia habitual y auxiliante ¹⁹⁵. Esta es la verdadera diferencia que lo separa de Bayo —y que, a mi ver— lo salvó de la sentencia condenatoria. Jean Yse de Saléon no logró verla, pero Berti se encargó de apoyar en ella todo el peso de su defensa.

La doctrina del débito providencial preocupaba también a Bellelli. En la primera *Mens Augustini* se contentó con reproducir el *retorqueo* de Jansenio a los jesuitas defensores de la gracia suficiente, desafiándolos a condonar su deuda cuando

conditum, sed nec possibile fuisse Deo ut aliter, quam in pura natura, hominem aut angelum conderet, contendebat», a causa de la proposición 53, a la cual Bellelli añadía por su cuenta, este inciso: «...qualis nunc nascitur, verae scilicet gratiae indigentem».

¹⁹⁵ De statu creat, rat. ubi supra. c. XIX, p. 497: «Sed insuper advertere est opus, Baium sensisse dona supernaturalia praesentis status ita indignis conferri, ut haec verba adversativam vim haberent, quod scilicet non detur *alia gratia proprie dicta*, quam quae confertur indignis. Proindeque gratiam innocentis creaturae ad puram omnino naturam deprimebat... Nos autem contendimus recte gratiam dici posse, quae non indignis confertur et male merentibus, etsi ex aliquo debito tribuatur». De modo reparationis, ubi supra, p. 212: «Quia enim non aliam *veram gratiam supernaturalem* esse putabat, praeter illam, quae per merita Christi datur indignis...»; p. 215: «Nec obest quod ipse gratiam debitam humanae naturae asseruerim, cum saepius... inculcaverim. debitam fuisse non tamquam proprietatem, sed tamquam *supernaturale altioris ordinis adiutorium* ex lege iustissimae Providentiae, quae nequit aequo iure obligare impotentem»; ibid. t. 2, in prop. 35 Quesnelli, I, p. 95-98: «Porro gratiam tam diserte a natura *contradistinctam*, tam mirifice exaggeratam, quis mentis compos dicat non produxisse merita nisi humana?... Quis non intelligat, donum gratiae supernaturalis libere naturae superadditum... Tam clare Augustinus naturam a gratia... distinguit». Esta distinción es precisamente lo que Bayo no pudo ver; cf. supra, cap. 3.

ellos defendían otra ¹⁹⁶. «Non omne debitum veram gratiam excludit». Pero la diferencia era demasiado evidente y Bellelli se ve obligado a confesar en seguida que la elevación al fin sobrenatural «non est suppositio, sed *status absolutus* creaturae rationalis». Con esto sólo desaparece su argumento.

Después de la condenación de Quesnel ¹⁹⁷, Bellelli creyó oportuno, sin duda para alejar de sí toda sospecha, volver sobre el asunto. La segunda *Mens Augustini* ¹⁹⁸ presenta así un nuevo planteo de la cuestión, más aparatoso pero en el fondo idéntico.

Dios quiso ante todo comunicarse a su creatura por la visión de su esencia. Luego decidió crear al hombre y al ángel como son, espirituales e inmortales y sedientos de su posesión. Aquélla primera voluntad fué libre, y ciertamente como Dios pudo querer lo que quiso pudo no haberlo querido. Pero de no haberlo querido no habría podido crear la creatura racional. Habriase tenido que conformar con los leños y las piedras. Porque el espíritu lleva inscrita en su esencia, no sólo la posibilidad de ser elevado a la visión sino la necesidad de ser ordenado a ella ¹⁹⁹.

¹⁹⁶ De statu creat. rat. ubi supr. c. XIX, p. 458: Quod autem gratia adjuvans possit esse debita ex lege Providentiae, ne scilicet reddantur creaturae rationali impossibilia divina mandata, nec tamen ullum sui generis aut nominis patiaturspendium, nihil est, quod certius et vehementius etiam Recentiores, quibuscum disputamus inculcant. Respondent non asserere adjutoria... debita absolute, sed facta dumtaxat suppositione, quod Deus voluerit elevare hominem ad finem supernaturalem. Et nos simile quid reponimus (como Jansenio, l. I, c. XX, col. 779; cf. c. XVII, col. 760)... Reapse tamen elevatio creaturae rationalis ad finem supernaturalem non est suppositio, sed *status absolutus rationalis creaturae*».

¹⁹⁷ Por la celeberrima Bula «Unigenitus» del 8 Sept. 1713.

¹⁹⁸ Mens Augustini de modo reparationis humanae naturae post lapsum, Roma 1737.

¹⁹⁹ De modo reparationis, t. I, part. IV, c. XIX: Exponitur ex Augustino Divinae Providentiae lex et ordo cui *veram gratiam debitam* asserere non repugnat; p. 215-216: «Poterat Deus antecedenti voluntate velle se creaturae suae per faciei suae intuitum communicare, sicut poterat nelle. Quod autem in Deo antecedens ea voluntas sic se communicandi possidendum praeexistit... *in argumento est*, quod Spiritualem rationalemque creaturam, Angelicam scilicet et humanam, imaginem suam immortalem, non sicuti pecora, ligna aut saxa, sed sui capacem, tamquam vas grande, egenumque, atque ad summam Increati boni plenitudinem inhians. Ut enim adjutorium finalis Perseverantiae Praedestinatio-

Y así, por diverso camino, Bellelli viene a caer en lo mismo que defendía veinte años antes: la elevación es el estado absoluto de la creatura racional. Luego la gracia también es estado absoluto. Y si se pregunta ahora dónde queda la gratuidad de la gracia, el agustino no puede responder sino poniendo, como Jansenio, la «suppositio» en la voluntad de crear. Dios pudo no haber creado nada. La libertad del acto creativo es la raíz de la gracia ²⁰⁰.

Bellelli no podía saber que esta tesis era, en realidad, bayana ²⁰¹. El creyó que anudando la gracia, que sabía y creía sobrenatural, a una voluntad *libre* salvaba la supernaturalidad. Pero no vió que, con el mismo derecho, el concurso necesario para obrar o la actividad divina en la acción de la creatura (que no es propiedad suya) puede ser llamada gracia. O bien el sensitivo animal puede ser calificado de gratuito, supuesto que Dios

nis argumentum est, ita capacitas imaginis suae ut Deum ipsum divino suffulta adiutorio possideat, argumentum est antecedentis Providentiae, eamque beatificandi antecedentis voluntatis. Et hanc antecedentem voluntatem... Scholastici complures nobilissimi, elevationem gratuitam, externam tamen, ad finem supernaturalem appellant». Todo el sentido de este párrafo, literariamente perfecto, depende de las dos palabras, *externa tamen*; la conjunción adversativa marca la diferencia abismal que separa al agustino de los demás Escolásticos nobilísimos y brinda la clave para interpretar cuanto precede y cuanto sigue: la elevación, para él, es externa.

²⁰⁰ Ibid. c. XX, p. 222: «Fateor debitum gratituae Providentiae *absolutum* non esse. Etenim quis Deum ut se rationali creaturae communicasset, proque illa supernam conderet societatem... adstrinxisset?... Sed quoniam haec suppositio, quatenus a nobis iuxta Augustini mentem defenditur, voluntatem creandi rationalem creaturam antecedit, *non autem ad eandem subsequitur* (cf. ingra), quemadmodum adversae opinionis Theologis forte videtur, exinde non bene deducitur, quivisse Deum, puram naturam rationalem absque elevatione, seu ordinatione ad finem supernaturalem absolute creare. Nam si illa gratuita superni finis voluntas se communicandi creaturae in Deo non praecisisset, *neque creaturam rationalem sui imaginem condere potuisset*»; ibid, p. 224: «Ergone propterea debuit Deus creaturam rationalem ad supernaturalem finem ordinare? *Absolute quidem non debuit*, quia talem ordinem minime instituere et *nihil extra se facere potuisset*. Sed quoniam Deus quidquam absque consilio, absque fine... aut velle aut operari absolute non potest, exinde quoque conficitur puram naturam... *absolute impossibile esse*». Huelga todo comentario.

²⁰¹ Cf. supra, c. 3, p. 188-189.

pudo no haber creado el animal, pero de crearlo lo creaba sensitivo. Así la natura pura es «absolute impossibilis» y, sin embargo, la gracia procede de una Providencia *gratuita* porque la Creación es libre ²⁰². He aquí el equívoco consumado.

El mérito de Bellelli, si alguno tiene, consiste en haber visto, a través de Agustín, que la *primera* ordenación de la creatura intelectual es la ordenación al fin divino. Pensamos, en efecto, que es preciso admitir este principio ²⁰³. La confusión comienza cuando de un estado de hecho, de una «suppositio», se ha querido hacer un estado absoluto. ¿Dónde queda, entonces, la gratuidad de la gracia? Por más vueltas que se dé al punto —y Bellelli le dió bastantes— no hay manera de escapar al círculo: o doble voluntad y doble Providencia, no coordinadas, sino subordinadas, o pura y simple *necesidad* fundada en las inexorables leyes del obrar divino. «Deus non potest esse Auctor peccati».

Juan Lorenzo Berti ²⁰⁴ recibió entera esta peligrosa herencia. ¿Qué hacerse de ella? Los tiempos eran malos. Negras sospechas se cernían sobre las doctrinas de los agustinos. La «His-

²⁰² Ibid.: «Quoniam itaque Creatura rationalis innocens Dei imago, Deique capax, voluntatis Dei antecedentis tale a posteriori argumentum est, quod hao sublata, illa Divinae justiae ac Providentiae legibus abnuentibus, *nullo modo possibilis remaneret, ideo scriptum a me interdum fuit, puram naturam absolute impossibilem esse*, ut talem scilicet suppositionem elevationis excluderem, qualis ab adversis mihi opinionibus exhibebatur... Igitur non supposita elevatione ad finem supernum, quia Deus inordinationis, perversitatis et iniustitiae, quod absit, si eam conderet, argui posset, dicenda ob id visa fuit *absolute impossibilem*». Pero la elevación es siempre gratuita, como la creación, supra p. 222: «*gratuita* Providentia... *gratuita* superni finis voluntas».

²⁰³ A saber, Dios quiso primero como fin el orden de gracia (y antes que él, el orden hipostático); y no el de la natura. Cf. R. Garrigou-Lagrange. *De Christo salvatore*, Turin, 1945, p. 67-68: «Ex hoc apparet quod Deus uno solo decreto voluit hunc mundum cum tribus eius ordinibus, naturae, gratiae, et unionis hypostaticae, y el orden de la natura por el de la gracia».

²⁰⁴ También ermitaño agustino. Nació en Saravezza (Toscana) el 21 de mayo de 1696; murió en Florencia el 26 de marzo de 1766. Fué profesor en la Universidad de Pisa, teólogo del Emperador de Romanos además de Prefecto de la Angélica. Su obra principal «*De Theologicis disciplinis*» (1739) fué considerada manual clásico de la Orden Agustina y alcanzó bastantes ediciones.

toria Pelagiana» de Noris había sido entonces condenada por el Gran Inquisidor de España (1747) ²⁰⁵.

El erudito prefecto de la Angélica eligió la mejor parte: «non declinabis neque ad dexteram, neque ad sinistram». En la diestra estaban los defensores de la posibilidad; en la siniestra sus cofrades, especialmente Bellelli. Cuando redactaba su obra «de Theologicis disciplinis», curioso compuesto de erudición vigorosa y débil raciocinio, tuvo por prudente hacer de la «vexata quaestio» un modesto «additamentum» al final del libro XII ²⁰⁶. El lector recibe la impresión de que Berti se hubiera tenido por muy satisfecho si la cosa nunca hubiera pasado de aquí. Comienza, en efecto, por proponer de manera independiente, los argumentos de una y otra parte; aunque luego dirá, defendiéndose, que de haber apoyado la parte más destituida —la suya— no habría hecho mal ²⁰⁷. Pero, a poco que se adelanta en la lectura, las tesis fundamentales de la escuela reaparecen íntegras: apetito innato ²⁰⁸, amor de Dios imposible sin la

²⁰⁵ Cf. Pastor, *Storia dei Papi* (vers. ital.), vol. XIV, part. 1, p. 270-272. En realidad la prohibición se debió a la inserción en el Índice español de un extracto de la «Biblioteca de Jansenistas» del Jesuita Colonia, donde figuraba Noris.

²⁰⁶ De Theologicis disciplinis, libri XII additamentum, in quo de statu naturae, quam puram vocant, disquiritur, en tres capítulos; ed. Neapoli 1776, t. 3, p. 72-84: «Proferre autem sententiam, quasi temere aleam iacere nolui, ratus me lectori operam haud inutilem locaturum, si dubia ipsa iuxta utramque opinionem dissolverem. Jam vero ne surda aure utriusque argumentationes praeteream, in hac quaestione me continebo aliquantulum, illamque rationem suspendendi iudicium, cur hactenus servaverim demonstrabo, ita a nostratibus dispellam errorum damnatorum nubeculus et modeste aperiam quid possit a nobis maiori probabilitate defendi».

²⁰⁷ Cf. Aug. Sist. Vind. diss. II. c. 2. § VI (ubi supra t. 8, p. 442): «siquidem Augustiniano scriptori potius vindicandae suorum doctrinae, quam exornandis aliorum placitis sit incumbendum; et illa etiam sententia quae iniuste lacessitur, suppetias expostuler; non altera, ampliori defensorum numero communitas».

²⁰⁸ Libri XII additamentum, c. I, p. 77-78: «Negant denique (fauteres impossibilitatis) fieri non posse, ut naturalis instinctus feratur in bonum, quod comparari non valeat nisi supernaturali auxilio... Non ergo semper est inter media et finem proportio: imo est hominis singularis perfectio, ut naturaliter tendat ad finem, quem assequi non potest nisi supernaturali adiutorio»; cf. s. III, p. 82-83: cita a Dom. Soto; y luego: «revera S. Thomas de appetitus natura et perfecta beatitudine, cum I, 52, 1, tum I.^a 2ae, 3, 8, quaestionem instituit, nec opus est Com-

gracia²⁰⁹, concupiscencia *per se mala*²¹⁰. Berti pone verdadero empeño en la exposición de los argumentos contrarios, sobre todo en el tomado de la Bula Piana²¹¹; con todo eso, ha inclinado la balanza en su favor. Y así concluye, interesante precisión, que si bien no se puede decir sin nota de bayanismo, que al hombre fuera debida la gracia santificante y la caridad habitual, por lo menos puede y debe decirse que le es debido «ex lege Providentiae» el auxilio de la gracia actual²¹². Con esto Berti se separa de su antiguo general del cual tomará luego la defensa.

mentatore ullo aut Interprete. *Ex appetitu autem videtur sequi assertionem nostrorum necessaria quadam illatione.*

²⁰⁹ Ibid. c. II, p. 80-81: «Contendunt (Augustinenses) non solam creaturam rebelli concupiscentia turbatam, sed nec integram *posse sine gratia amare Deum* ut Auctorem naturae. Nam Arausicanum Concilium, canone 25, hoc definit... Et Concilium Tridentinum... Augustinus vero... inquit, etc... Quibus in locis agi *de gratia supernaturali* perspicuum est. Si dixeris exponenda haec esse de Deo Auctore supernaturali, ubinam, inquit, apud Augustinum et memoratas Synodos, distinctio istiusmodi? Ubinam legimus posse hominem naturali facultate et gratia non opitulante Deum diligere tamquam summum bonum, summum verum, rerum supremum Dominum ac Rectorem», etc.? Berti razona por cuenta ajena, pero se ve dónde están sus preferencias.

²¹⁰ Ibid. p. 82: «Postrema argumentatio promitur ex rebelli concupiscentia, quam asse *per se malam* praecedenti, cap. 13, demonstratum est *ex pugna*, qua motibus carnis, tamquam quibusdam pugiunculis, rationem aggreditur, ex immoderato excessu libidinis, atque *ex ipso pudore*, quo eius causa suffundimur».

²¹¹ Ibid. c. I, p. 73-74.

²¹² C. III. Quale tenendum sit in hac dissertatione temperamentum, p. 83: «Primum itaque asserimus, quod *nullo titulo* homini in prima conditione teneatur Deus *impertiri caritatem habitualem sive gratiam sanctificantem* et supernaturalium virtutum habitus: et consequenter integritatem et originalem iustitiam haec omnia complectentem primo homini *debitam nequaquam fuisse, atque Deum posse creaturam rationalem condere absque talibus ornamentis*. Quos *manifestum puto* ex damnatione articulorum, de quibus supra... et ex communi Doctorum Scholasticorum sensu: inter quos opinantur plures, quod habitualis gratia nec Adae fuerit a principio collata; *omnes vero liberalissimum Dei beneficium* illam esse fatentur. *De gratia autem actuali* dico et hanc non fuisse Adae debitam, quatenus neque promereri illam potuit operatione aliqua praecedente, neque exigebat eam primus homo, ut in se absolute et in genere speciei suae preditus esset naturali qualibet perfectione, quoniam per solam nativam facultatem intelligendi et volendi perfecta redditur rationalis creaturae substantia. Nihilo tamen minus *considerata ut est imago Dei et comparate ad ultimum finem*, a quo divulsa incidit in summam miseriam, oportebat ut *supernaturali*

¿Cómo llegó a pensar así? La opinión de su cofrade Rolliers ²¹³ parece haber tenido alguna parte en ello. De cualquier modo es claro que el agustino ha retrocedido. Juzga abiertamente que la deuda de la gracia habitual, así sea «ex titulo Providentiae» se acerca mucho a Bayo, y, sea esto o no verdad, es oportuno constatarlo, porque revela que la posición, insegura, iba cediendo terreno.

El nuevo reparo, con todo, no la favorece mucho. Cualquier escolástico sabe que gracia santificante y gracia actual no son dos elementos disociados y disociables, libres de organizarse cada cual por su lado, sin mutua relación. Al contrario, forman parte de un organismo común, en el cual la gracia habitual cumple función primaria. La otra no existe sino por ella: no se da sino para disponer al hombre a recibirla, o, recibida, para actualizarla ²¹⁴. Separarlas es imposible. Afirmar, por tanto, el débito

divinorum auxiliorum fulcimento ornaretur. Atque primam huius assertionis partem demonstrat argumenta capitis primi (a favor de la posibilidad); alteram confirmant ea, quae secundo capite prosequeremur» (los tres arriba transcritos). Nótese cuánto dista la clara posición de Berti de la que generalmente le atribuyen los manuales.

²¹³ Berti lo cita en el *Augustinianum systema Vindicatum*, diss. II, c. I, § 1 (ed. cit., t. 8, p. 411): «Quid constantissime propugnent Lovanienses nostri, constat ex Antonio Rolliers (in libro cui titulus: Sincerae doctrinae Augustini—Lovaniensis Professio, Lovanii 1716); qui... inquit... 4. Qui asserunt statum naturae purae impossibilem non docent cum Bayo, quod homini divinitus condendo debuerit conferri gratia sanctificans... sed adstruunt solummodo, quod Deus imagini suae donum aliquod saltem actuale, idque supernaturale, largiri debuerit, quo adjuncta imago possit pertingere ad amicitiam cum Deo, qua mediante capax fieret, ut ad possessionem summi illius Boni, ad cuius imaginem producta est, perveniret».

²¹⁴ Cf. Iam., 2ae., 169, 6: «duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum: una quidem qua praeparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum; et talis praeparatio non potest fieri *sine habituali gratiae dono*... Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem... oportet praesupponi *aliquod auxilium gratuitum* Dei interius animam moventis...» *ibid.*, art. 9: «Quantum igitur ad primum auxilii modum (la gracia habitual), homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae, quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum (la gracia actual), ut scilicet a Deo moveatur *ad recte agendum*». La conveniencia del don habitual es innegable, *ibid.* 110, 2. Por lo demás, la principal repugnancia de la gracia *debiāa* no consiste en que sea o no *habitual*, sino en que debe ser *sobrenatural*.

de una es afirmar el de la otra. ¿Qué diferencia con la doctrina de Bellelli?

Berti habría ciertamente preferido, como decíamos, no salir de aquí. Pero la animosidad y mal entendido celo de la parte contraria no le iba a dejar tranquilo. Ni el «temperamentum» supradicho, ni las tres ilustres autoridades con que se cubría²¹⁵, fueron bastantes para absolverlo del furor antijansenista de Saléon²¹⁶.

El P. de Lubac²¹⁷ tiene razón al afirmar que Saléon no era más que un panfletista que por momentos razona bien y discute con solidez, pero panfletista al fin. No era eso lo que hacía falta para corregir a Berti. En cambio, fué suficiente para romper su estudiado equilibrio.

El buen religioso se sintió herido en lo más vivo. No sólo por la ofensa contra su ortodoxia personal, sino también por la censura de su escuela. El error máximo de Saléon consistió, en efecto, en querer reducir, a viva fuerza, el pensamiento de los agustinos al pensamiento de Bayo para hacerlos incurrir en la misma sentencia. La cosa era ingenua por demás y no podía salir bien. El cólmo de esta actitud puede verse en el encarnizamiento con que el vehemente obispo trata de encontrar precedentes bayanos al manso «temperamentum» de Berti²¹⁸.

²¹⁵ San Agustín, Santo Tomás y Egidio Romano; en el «additamentum», c. III (ubi supra, p. 84).

²¹⁶ Jean d'Yse de Saléon, obispo de Rodez, y más tarde (1746) arzobispo de Vienne; vehemente adversario de los Agustinos. Con él hacín causa común, no sólo el arzobispo de Sens, Languet, como veremos en seguida, sino también el de Lyon, Tencin, y el de Bourges, La Rochefoucauld, ambos cardenales.

²¹⁷ Surnaturel, p. 173: «Malgré sa dignité épiscopale et malgré les éloges qui lui décerne le Dictionnaire des Livres Jansénistes, Saléon, n'est qu'un pamphlétaire».

²¹⁸ Cf. Bajanismus Redivivus, pars II, Fratres Bellelli et Berti Bajanismi convincuntur, art. 1, § VII (inter opp. Berti., ed. cit., t. 8 p. 295): «Baius numquam docuit charitatem habitualement debita homini in prima conditione; imo expresse asserit se in Opusculis suis de illa non loqui... Igitur prop. 27, quae, sicut et caetera, damnata non est in eo sensu quod charitas habitualis fuerit debita homini in prima conditione: *errorrem ergo damnatum non rejiciunt* qui circa hanc propositionem se orthodoxe sentire contendunt, modo fateantur charitatem habitualement non fuisse debitam homini in prima conditione; quod omnino insufficiens esse nemo non videt»; porque la condenación de Bayo cubri-

Al «Bayanismo redivivo» (1743) vino a responder el «Augustinianum systema vindicatum» (1747), seis enormes «dissertationes»²¹⁹ plagadas de referencias y citas que revelan la frecuencia de una biblioteca nutridísima. La cuestión doctrinal se desenvuelve en el peligroso terreno de la interpretación de Bayo. Berti tenía sobre Bellelli la ventaja de haber leído sus obras, e insiste así, con razón, sobre aquello que le pareció el punto principal de discrepancia. El lovaniense había borrado por completo los límites de natura y gracia, disfrazando a ésta bajo el nombre augusto y equívoco del Espíritu Santo y haciendo del estado de inocencia la condición simplemente natural de la creatura²²⁰. Los agustinos jamás han defendido tal cosa: la gracia es para ellos realmente distinta de la natura; el lazo que ponen entre una y otra no es la nativa condición del hombre sino la Divina Providencia²²¹. Aquí repite Berti cuanto hemos oído an-

ría también la gracia actual. Cf. la respuesta indignada de Berti en el Aug. Sist. Vind., diss., II, c. 2, § VI: *Discutiuntur quae in libris de Theologicis disciplinis offendit Anonymus (Saléon), et tamquam coherentia articulo vicesimo septimo Baji insulsissime et iniustissime vellicat* (ibid. p. 441 sgg.); p. 443 dice: «*Sed exiguae eruditionis, labilis memoriae et pertenuis ingenii homo est, quisquis talia scriptitat*».

²¹⁹ Divididas en dos grupos de tres, conforme a las dos partes del Opúsculo anónimo: *Bajanismus redivivus*, *Jansenismus redivivus*, in scriptis PP. FF. Bellelli et Berti, Ord. Erem. Sancti Aug.

²²⁰ Aug. Sist. Vind. diss. II, c. 1, § II (ubi supra, p. 413): «*conditum Adam existimavit (Baius) instructum dumtaxat naturalibus proprietatibus, et supernaturalibus Theologalium virtutibus expoliatum: rejecitque positione proxima ad Pelagianismum... Quare et in hoc a Bajo Theologi illi (Augustinenses) dissident quam longissime, qui per dona supernaturalia primum hominem sublimatum fuisse concedunt, eique debitam negant gratiam illam, qua in Dei filium fuit adoptatus et sine qua potuisse condi rationalem creaturam ii quoque firmissime profitentur, qui adversus statum naturae purae decertant*»; cf. § III; c. 3, § II, IV. Más arriba subrayamos la justicia de estas reclamaciones.

²²¹ Ibid., c. 1 § VI (p. 422-423): «*(dicimus) naturae integrae, nulloque peccato corruptae supernaturalia gratiae auxilia conferenda fuisse, ut posset finem suum adipisci; non quod huiusmodi auxilia sint naturalia, pertineantque ad naturae constitutionem* (que sería la sentencia de Bayo), *sed potius quia ad finem suum consequendum rationales creaturae egent adminiculis naturae ordinem excedentibus; et quae propterea ipsis quodammodo debeantur, sive titulo providentiae quae nulli denegat media necessaria ad finem assequendum, ut contendit Fulgentius Bellelli, sive decentia Creatoris, ut docuit Norisius, Quid, inquam, aliud, scribunt decentque Theologi Augustinenses*».

tes a su maestro sobre el orden y relación de las divinas voluntades. Además, los agustinos nunca redujeron la gracia a una propiedad o atributo de la natura, como Bayo —según Berti— hizo.

Si el devoto discípulo no vió las conveniencias profundas de las doctrinas del maestro con las doctrinas bayanas (las cuales no tocan las sentencias condenadas), al menos vió muy bien las diferencias. Y este dato es para nosotros, precioso, porque demuestra por qué la Iglesia prefirió entonces abstenerse de condenar a los agustinos.

No probó Berti igual discernimiento cuando se trataba de develar las relaciones de Bellelli con Jansenio. Este nombre era todavía nefando. El antiguo general había bebido sus doctrinas de los teólogos de su Orden no del «Augustinus»²²². Hemos visto cuán infundado es este juicio. Pero aunque no lo fuera, habría que admitir siempre la más estrecha dependencia de la escuela toda respecto del Yprense.

Como propia defensa, Berti se conforma con repetir su «temperamentum» inocente y protestar —con razón— que es ajenísmo a Bayo. Luego también, como de paso, (pero la actitud es reveladora) abandona a su maestro en el «omnino impossibile» de Jansenio y se refugia en la «pura decentia» salvadora²²³. Pero tampoco aquí consigue una posición segura. Los

²²² Ibid. c. 3, § VI (p. 447): «Neque sententiae suae monumenta, Fulgentius noster ex Episcopo Yprensi mutuatus est, ut pag. 180 inquit Anonymus, sed ex Catholicis et Orthodoxis Scriptoribus quos supra commemoravi». Enseguida repite la conocida queja de Contenson: «Etsi autem Jansenius statum purae naturae impossibilem existimavit; *non omnia tamen, quae Jansenius scripsit, damnata sunt*, ut idem Fulg. Bellelli seite animadvertit his verbis Christiani Lupi (Wolf; otro agustino) viri eruditissimi adductis: Fore video, ut si cum Jansenio aut Luthero, Apostolicum Symbolum vel Dominicam Orationem fuero professus, protinus de ipsorum scabie apud istum Judicem sim reus».

²²³ Ibid. c. 2, § VI, (p. 441): «Temperamentum autem quo ego utor, et media quadam via incedo, est, statum purae naturae esse impossibilem, *non spectata absoluta potentia Dei, sed de potentia*, ut loquuntur Scholae, *ordinaria*. . . Temperamentum quo utor, est, gratiam fuisse debitam homini in prima sui conditione *ex decentia Creatoris*, atque ut docet Aug. l. 3 contra Jul. c. 11. . . ut docet S. Thomas in 2, d. 30 q. 1 et in IV C. G. c. 52, ut docet Aegidius Romanus. . . Temperamentum demum, quo utor, est amplecti, praeferre et defendere *sententiam Cardinalis Norisii*. . . Cur haec omnia accusator alto silentio premit? ».

argumentos son los mismos ¿por qué la conclusión habría de ser diversa? El apéndice del libro duodécimo «de Theologicis disciplinis» vuelve, en efecto, aunque en tono moderado sobre el viejo tema de la necesidad de la gracia para evitar el pecado²²³. Podemos observar aquí, una vez más, la proyección indebida de la natura lapsa en la natura «simpliciter» del hombre, precio de la exégesis demasiado estrecha de San Agustín.

Si Berti pensó que el «Augustinianum systema vindicatum» habría de calmar a sus enemigos, se equivocó de medio a medio. Las cosas se complicaban en Francia, y el uso o abuso que los jansenistas hacían de sus doctrinas no favorecía en nada a los dos agustinos. A las quejas de Yse de Saléon se unió presto Jean Joseph Languet, Arzobispo de Sens. Este prelado examinó personalmente las obras de Berti y Bellelli y propuso un juicio de ellas que envió a Roma en 1750, acompañado de una carta suya²²⁴. Las acusaciones eran siempre las mismas. La razón de intervenir el Papa era la manifiesta complacencia jansenista en las tendencias mentadas²²⁵. A esto se unía el he-

La sentencia de Noris parecía demasiado suave a Bellelli, aunque trata de interpretarla a su favor: de statu creat. rat. l. 3, c. XXI, p. 473-474: «Nec pro solvendis argumentis *tam molliter* ab Augustini rigore deflectere necessarium existimamus».

²²⁴ De Theol. discipl. ed. cit. t. 3, p. 77: «non est talis creaturae constitutio, ut possit sine gratia vitare peccatum... gratiam illam priorem, quam *Conditoris appellant*... etsi naturae perfectiones supergredientem nec meritis comparatam, aliquo tamen titulo debitam esse (asserunt Aug.), ne creatura *fatali necessitate* averteretur a Deo, et inferiore parte rebellante, quam fraenare pro sua virili non posset, in scelera ac damnationem aeternam abriperetur». Es el lenguaje de Bellelli.

²²⁵ Entre las obras de Berti, ed. cit., t. 9, p. 320-333.

²²⁶ Ibid. p. 332: «Victoriis, quas causae evidens aequitas et Sanctae Sedis benedictio nobis perpererat. pacifice fruebatur, cum Fratrum Bellelli et Berti Scripta Theologica Quesnellianis nostris innotuerunt et ei sectae animos addiderunt, quae antea sub auctoritate damnante fere oppressa videbatur. Illic viderunt et summo legerunt ac exceperunt gaudium *illa effugia*, quibus uti solebat internos Secta versipellis, quasque pluries detexeramus et contriveramus; et in illorum duorum Theologorum operibus *exemplum et praesidium* reperisse sibi plauserunt»; epístola de Languet a Benedicto XIV, 5 de abril de 1750. El celoso Arzobispo insistió todavía el año siguiente con más energía (ubi supra p. 334-337).

cho importante de haberse abstenido los obispos franceses, de condenar el libro de Berti sólo porque su causa pendía ya en Roma ²²⁷.

Benedicto XIV, que había vigorosamente defendido la ortodoxia de Noris ²²⁸ y se había ocupado de hacer examinar por los dos Abades de Santa Cruz y de San Pablo las obras de sus dos cofrades ²²⁹, juzgó oportuno responder a Saléon y a Languet que nada había sido hallado en ellas que no fuera conforme a las decisiones de la Iglesia ²³⁰. El Papa, además, estaba dispuesto a impedir, en frase suya «que el fuego se encendiera en las cuatro partes del orbe», lo cual hubiera sucedido de condenar él a los agustinos.

Berti se defendió todavía con un largo escrito intitulado: «*Aequissima expostulatio in iudicium Jo. Jos. Languet, Archiepiscopi Senonensis*» ²³¹, al final del cual, reducidas a trece ²³² las proposiciones que el Arzobispo le imputaba, protesta delante de Dios y de toda la Iglesia que nunca tuvo por verdad ninguna de ellas, ni en sus escritos, ni en su foro interno, y que, si tienen, como piensa el Arzobispo, conexión necesaria con su doctrina y sus principios, él, Dios por testigo, no lo ve ²³³.

²²⁷ Cf. Pastor, *Storia dei Papi*, vol. XIV, part. 1.^a, p. 174.

²²⁸ Contra el Gran Inquisidor de España, Francisco Pérez del Prado, en carta del 31 de julio de 1748 y del 9 de febrero de 1749.

²²⁹ Joaquín Besutius y Fortunato Tamburini. más tarde Cardenales. El examen se hizo, como recuerda Berti, a raíz de cierto manuscrito contra sus doctrinas que fué presentado a Benedicto XIV antes que la obra de Saléon: *Remarques sur la Théologie du P. Berti imprimée a Rome sous le dernier Pontificat...* Cf. in Ioannis Languet iudicium *Expostulatio*, inter opp. Berti, t. 9, p. 395, allí mismo, p. 412-413, breve historia de las tribulaciones de Berti.

²³⁰ El 15 de julio y el 30 de diciembre de 1750; *Acta Ben. XIV*, II, 397, 74.

²³¹ En el tomo 9 de sus obras, ed. cit. p. 338-426.

²³² La proposición 13 se refiere a la natura pura: «*Ideo status purae naturae est impossibilis, quoniam exaltatio humanae naturae in consortium divinae, eiusque integritas, non fuit in creatione primi hominis supernaturale et indebitum beneficium, sed naturalis conditio*» (ibid. p. 397); el agustino jamás defendió semejante cosa.

²³³ Ubi supra, p. 397-398: «*Audiant ergo cuncti Galliarum, Italiae, ac totius Orbis Christiani Episcopi et Theologi Universi; praebeant aures Apostolici Senatus Purpurati Patres et Ecclesiae Romanae Cardinales, Tuque, Benedicte XIV, singulorum Christifidelium Pater, Magister et Iudex, ad Sancti-*

Esta vibrante y sincera protesta está firmada en Florencia, «ante SS.mi. Crucifixi imaginem», el 22 de junio de 1756.

Con esto se cierra la controversia de la pura natura. La decisión de Benedicto XIV bastó para apartar de los agustinos la nota de *heterodoxia* bayano-jansenista, no, es preciso decirlo, para absolverlos de toda conexión con esta gran corriente de pensamiento teológico. Las precisiones infinitas y el mismo inestable equilibrio de la obra de Berti —y su sentido católico— lo salvaron de la condena. Quesnel, que era jansenista sin paliativos, tuvo menor fortuna. Los sinodistas de Pistoia, que, sin embargo, eran bastante moderados, por la misma razón corrieron la misma suerte. La Iglesia juzgó, en efecto, que las pocas frases alusivas al asunto (donde también se hace mención de la Providencia), tomadas en conjunto, *insinuaban* la opinión cruda de Quesnel y Bayo ²³⁴.

tatis tuae Pedes provoluti filioli tui, quem olim de Theologicis controversiis disserentem pro singulari tua humanitate minime aspernabarís, per viscera Jesu Christi, cuius vices geris in terra, et propter Augustini in Ecclesiam tuam meritum, meumque, si id commemorare fas est, erga Te studium, devotionem et obsequentis animi demissionem omnimodam, excipe paterna caritate hanc meam explicitam ac fortasse postreman professionem: Ego Frater Joannes Laurentius Berti, etc.», y sigue la profesión de fe, en la cual el ilustre agustino rechaza con decisión y energía los errores de Bayo, Jansenio y Quesnel y acepta las condenaciones pontificias pronunciadas sobre cada uno de los tres herejes, pero al fin solemnemente niega que su doctrina tenga algo que ver con tales errores: «Verum nego easdem propositiones contineri in Operibus confratris mei Fulgentii Bellelli, ac praesertim in libris de Theologicis disciplinis a me conscriptis, vel a me in iisdem libris defendi, aut dolo seu fraude fuisse ambiguis verbis insertas, sive etiam pectore et intimo corde, cuius Omnipotentem Deum testem voco, fuisse aliquando probatas; numquam vero percepisse me fateor, ut nec modo percipio, quomodo praenarratae eisque similes propositiones habeant connexionem et affinitatem cum principiis Augustinianae Scholae a me receptis et traditis, praemonstrantibus aliis Theologis Catholicis et Orthodoxis: quae tamen principia una cum omnibus aliis thesibus, adnotationibus, doctrinisque meis, iudicio Romanae et Apostolicae Ecclesiae, Summorumque Pontificum, sponte utroque submitto, probaturus si probent, damnaturus si damnent. Sic me Deus adjuvet et haec Sancta Dei Evangelia».

²³⁴ Cf. la Bula «Auctorem fidei», prop. 16 (Denz. 1516): «Doctrina synodi de statu felicitis innocentiae... quatenus complexive accepta innuit, statum illum fuisse sequelam creationis, *debitum ex naturali exigentia* et conditione humanae creaturae, non gratuitum Dei beneficium: falsa, *alias damnata in Baio et Quesnellio*, erronea, favens haeresi Pelagianae». El sínodo había dicho exactamente

El hilo común que liga todos estos nombres, unos desdorados para siempre, los otros todavía ilustres, es el famoso principio bayano del estado de inocencia, fuera del cual, el hombre es «necessario malum». Hemos visto aparecer este principio, en diversas fórmulas y con diversas connotaciones, en Jansenio, Noris, Bellelli, Berti. Es correlativo de aquel otro, tácito en Bayo, según el cual, la natura inteligente, desprovista de medios para alcanzar la visión beatífica, no puede ser sino mísera, porque ésta es su fin *natural*. Ambos principios coinciden en la afirmación en el hombre de una *indigencia*²³⁵ (no digo, adrede, *exigencia*) de lo sobrenatural, porque sobrenatural es lo propio de Dios como Dios —la visión— y lo que a ella intrínsecamente se ordena —la gracia.

Como conclusión de este somero examen de las opiniones de Bayo, Jansenio y los Agustinos acerca de la natura pura, podríamos formular en algunas breves proposiciones el resultado de nuestra investigación:

1) Las proposiciones 53 y 76 (Denz. 55 y 79) de la Bula de condenación de Bayo no se refieren directamente al problema de la creabilidad del hombre en el estado de natura pura, aunque la segunda supone —como el resto de la teoría bayana sobre la justicia original— la imposibilidad de dicho estado, pero en realidad condena el error fundamental de esta teoría que convierte la justicia original en algo natural.

2) Dicho error consiste en concebir el mal físico y moral del hombre en el presente estado de natura caída como la privación de bienes *naturales*, lo cual hace que Bayo no pueda pensar la creación del hombre sino en el estado de justicia original. Su

lo que sigue (Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786, Pistoia s. f., sez. III, § IV, p. 85): Il primo uomo fu creato da Dio nello stato di una felice innocenza, *ne poteva uscire altrimenti dalle mani del Creatore*. L'idea di qualunque alto stato è chimerica, degrata l'umanità, e combatte di fronte le perfezioni di una sovrana provvidenza».

²³⁵ Así decía Bellelli, de statu creat., rat. l. 3, c. XIII, p. 420: «Appetitus innatus non est opus vel operatio a natura ipsa discreta, sed est ipsa exigentia, *vel potius indigentia*, naturae, verbo dicam: Est natura ipsa sic condita ad Dei imaginem, quam proinde, si Deo non coniungatur, miseram esse necesse est, quapropter ipsa per se ipsam *Deo indiget* ut plene beata reddatur».

doctrina lleva, por lo tanto, implícita la oposición a la teoría de la creabilidad del hombre en el estado de natura pura. Resulta explicable entonces que la teología ortodoxa haya insistido a partir de Bayo en precisar y defender esta noción, así como sus secuaces en negarla.

3) Cornelio Jansenio, legítimo heredero de las doctrinas bayanas, es el gran adversario de la teoría de la natura pura, que pronuncia contradictoria «in terminis». Al mismo tiempo, sus opiniones demuestran la utilidad de esta noción en la teología de la gracia, pero también la dificultad de manejarla.

4) El cardenal Noris y Fulgencio Bellelli, por sincera fidelidad a San Agustín y peligrosa herencia jansenista, defendían la misma imposibilidad absoluta del estado de natura pura. Pero el segundo (cuya teoría al respecto es más desarrollada) se diferencia enteramente de Bayo y Jansenio al insistir como lo hace en la supernaturalidad esencial de la gracia. Al hacerlo, sin embargo, atribuye a Bayo opiniones que éste nunca sostuvo, y por otra parte demuestra a las claras la extrema dificultad de conciliar dicha supernaturalidad esencial con su teoría de la natura pura.

5) El dominico Vicente Contenson es, en esta materia, el hombre de la *via media*: el estado de natura pura es imposible «de potentia Dei ordinaria» aunque posible «de potentia Dei absoluta». No obstante, en la historia de las doctrinas, esta *via media* no condujo a ninguna parte.

6) Juan Lorenzo Berti, honesto y ferviente defensor de la Escuela Agustiniiana, representa el «impasse» a que llegan las teorías jansenistas sobre el estado de natura pura aun rebajadas y diluídas, después de dos siglos de contraataque escolástico. De su obra hay que retener la neta diferencia que ponía —con razón— entre Bayo y su cofrade Bellelli; y quizás también la impresión dolorosa de que la polémica teológica, por bien intencionada, arranca a veces el trigo con la cizaña, y queriendo tapar fosos, ciega puras y refrescantes fuentes.

Evolución del Pensamiento Cosmológico Acerca de la Gravedad Desde Aristóteles Hasta Einstein *

por JUAN A. BUSSOLINI, S. I.— San Miguel

Siendo, generalmente, las leyes el resultado de una o más hipótesis o teorías que han ido preparando el camino para sus enunciados definitivos, y no siéndolo, como a veces se ha creído, la eclosión esporádica, espontánea y sorpresiva de una mente superior, justo es pensar que el método histórico es el que más se acomoda al espíritu, para que éste interprete el contenido y evolución progresiva integral de tales formulaciones científicas.

En particular, no es nuestro intento exponer detalladamente las vicisitudes que han sufrido a través de los siglos las teorías e hipótesis que contribuyeron a gestar la ley de la gravitación universal tal cual la formulara NEWTON. Baste para ello recordar a grandes rasgos los esfuerzos realizados y las energías quemadas para desembocar en tan memorable descubrimiento.

El que el orden de los capítulos de una obra no responda en general a lo que fué la estricta seriación temporal de las ideas de su autor, en una exposición tan compleja como la que abordamos, nos autoriza a un proceso inverso, sacrificando, a veces, las fechas de la convivencia histórica de los autores, para dar paso al ordenamiento lógico de las ideas, máxime cuando, como en el siglo XVII, muchos fueron los que simultáneamente trataron de elaborar una solución definitiva del problema de la gravedad.

* Capítulo de una obra del autor, próxima a publicarse, sobre los ESQUEMAS DEL UNIVERSO. (N. d. R.).

Por lo demás, adelantamos que en las ciencias no es necesario conocer la naturaleza íntima de las causas que rigen los fenómenos —en nuestro caso la de la caída de los cuerpos y la de los movimientos celestes— para poder descubrir y formular las leyes matemáticas a que se sujetan.

Así, pues, al estudiar el mundo físico, el investigador de la naturaleza debió, desde la más remota antigüedad, —conjeturando, más que conociendo, en qué consistía la fuerza llamada de la gravedad—, agrupar empíricamente un sinnúmero de fenómenos cuyas manifestaciones parecían obedecer a una misma ley. Tales, entre otros, los de la caída de los cuerpos, clase de fenómenos que históricamente habrá de distinguirse de la del régimen de los movimientos de los astros alrededor de sus centros respectivos. Con Newton habrá, por fin, quedado en claro que estas dos clases de fenómenos, al parecer tan dispares, derivan de una misma y única causa. Hasta la formulación precisa de esta ley, no se tendrá, pues, sino una noción confusa de una cierta fuerza que dirige el curso de los astros; jamás se pensó que ella fuera idéntica a la que precipita los cuerpos sobre la Tierra.

Pasando por alto los primeros balbuceos de la antigüedad helénica, corresponde a Aristóteles el mérito de haber formulado al respecto un equipo de principios inconcusos, que constituyen su Física, y de los cuales derivan aseveraciones cuya técnica dominará la humanidad científica por más de dos milenios.

I. ARISTÓTELES (384-322 a. C.): Dichos principios, con su teoría de los graves, quedaron ya expuestos al tratar en detalle la cosmovisión peripatética; a ese pensar nos atenemos cuando lo resumimos en la siguiente forma: de Empédocles, rechazada la teoría atómica de Demócrito, aceptó Aristóteles que los cuerpos terrestres constan en proporción diversa y en continua transformación cíclica de cuatro elementos, de los cuales la tierra, el agua y el aire son pesados y sólo liviano el fuego; para los cuerpos celestes aceptó, además, y también *a priori*, una quinta esencia llamada éter; los cuerpos terrestres son, en consecuencia, mixtos y más o menos pesados o livianos, según la proporción de los elementos primordiales que los componen.

De su maestro Platón, aprendió y retocó la doctrina de los lugares naturales; según ésta, la tierra es pesada porque su naturaleza la lleva hacia abajo, como si éste fuera su lugar natural propio, mientras que el fuego es liviano porque su lugar propio se encuentra arriba, hacia el cual, naturalmente, tiende; si, por alguna fuerza ajena a estos elementos (movimiento violento), alguno de ellos fuera separado de su lugar natural, se vería que por sí mismos volverían a tender hacia él.

Persuadido, además, Aristóteles de que los fenómenos o acciones externas de los cuerpos dan razón de su naturaleza íntima, entiende que, siendo los movimientos naturales las manifestaciones más generales de los mismos, por dichos efectos se puede llegar a conocer las causas. Estudia, entonces, los movimientos, llegando a las consecuencias que: el circular será el que conviene naturalmente a los cielos y el rectilíneo a las translaciones contenidas en la concavidad sublunar, en donde el fuego se elevará hasta la órbita de la Luna, y la tierra descenderá hasta el centro del mundo, regiones que serán, como dijimos, sus lugares naturales. El movimiento, pues, natural de los cuerpos es lo que rige el andar ordenado del universo, constituyendo ello su perfección, y restableciendo ese orden siempre que algo ajeno a los componentes del mismo lo violenta.

A esto se refiere Aristóteles cuando dice que la tendencia de cada uno de los cuerpos hacia su lugar natural no es otra cosa que tender a la perfección de su forma¹. Esta es el elemento variable que, con la materia invariable, constituye al cuerpo en su ser sustancial; las alteraciones de aquella son las que harían que un cuerpo pase por estadios diversos hasta su perfección definitiva.

Así, pues, de acuerdo al gran principio de la metafísica peripatética, la causa eficiente del movimiento de los graves resulta ser al mismo tiempo su causa final; ella se identifica no con una atracción violenta ejercida por el centro del universo, sino con una tendencia natural propia de cada cuerpo, que le hace tender hacia el lugar más favorable a su conservación y a la armoniosa disposición del universo.

¹ ARISTÓTELES, *Op. Omnia, De Coelo*, IV, 3. Didot, II.

Tal el nuevo sentir de Aristóteles, quien, al proclamar que a cada elemento le corresponde un lugar determinado porque en el universo hay un bajo y un alto definidos por la naturaleza misma de los elementos, se desentiende audazmente de la concepción de Platón de que el semejante tiende naturalmente hacia el semejante, es decir, que, para el Estagirita, la gravedad no sería sino la tendencia que conservan los elementos a reunirse nuevamente al conjunto de los cuerpos de su misma especie cuando han sido separados de los mismos violentamente.

Ahora bien, si los principios de una teoría física, como se entendió durante dos mil años, no eran autónomos, sino debían ser refrendados por algún sistema metafísico para subsistir, era razonable pensar que, según fueran éstos, aquellos recibirían interpretaciones de acuerdo al que pareciera respaldarlos. Tal lo que aconteció con la dinámica aristotélica. Habrá de esperarse, pues, a que la Tierra pierda su lugar de privilegio (centro del mundo) para encontrar nuevas explicaciones; no es de extrañarse que, hasta el siglo XVI, los sabios que en el mundo fueron no hayan abordado el tema de la gravedad, sino en su fase restringida de la caída de los cuerpos.

II. LOS ESCOLÁSTICOS: Las hipótesis sobre las que se basa la concepción peripatética de la gravedad, sufre, sin embargo, con el correr de los siglos, variantes que, si bien no alteran el fondo del problema en sí, preparan, con todo, el camino a nuevas conquistas científicas que vale la pena subrayar. Tales, el estudio del centro de gravedad de los cuerpos y el de sus virtudes magnéticas.

1) Con respecto a lo primero, es al mismo Aristóteles a quien hay que acudir para encontrar el germen de una discusión que ha de durar hasta los tiempos en que Torricelli precise, en 1644, el verdadero concepto de gravedad. En efecto: aquel en un pasaje bastante impreciso de *De Coelo*, habría ya hecho referencias al movimiento de los cuerpos pesados, entre ellos la Tierra, que tienden al centro del Universo, en el sentido de que entonces permanecerán definitivamente inmóviles «no cuando su extremidad inferior toque el centro del universo, sino cuando su parte más pesada coincida con el centro del mismo»².

² *Ibidem*, II, 14.

Este texto, pues, que, para el Filósofo, que ignoraba lo referente al centro de gravedad de los cuerpos tal cual lo entendemos ahora, y que, comentado en el mismo sentido, con mayor o menor imprecisión, por Averroës, Santo Tomás, Alberto Magno y otros, no pasaría de una vulgar acotación a las disquisiciones de la teoría clásica de los graves, llega a constituir en el siglo XIV un tema de palpitante actualidad para los doctores de la Escuela Nominalista de la Sorbona, encabezados por Alberto de Sajonia.

Los conceptos vagos e imprecisos sobre equilibrio de los cuerpos, debidos a Arquímedes (287-212 a.C.) en primer lugar, quien, con frecuencia, se refiere al centro de gravedad de las figuras planas y, sobre todo, a Pappus (s. IV), quien trató de definirlo, aunque poco felizmente, fué creando con Aristóteles y sus comentadores, un sentir que, si bien para los geómetras mencionados careció de importancia, para los físicos del medio evo constituyó una doctrina tan duradera como, quizás, la menos controvertida en la historia de la Física.

En todo grave, se decía, existe un punto donde se encuentra como concentrado su peso: éste es el centro de gravedad. En todo cuerpo pesado, la gravedad no es sino la tendencia que tiene dicho cuerpo a unir este su centro de gravedad con el centro del universo. El cuerpo estará en reposo, si su centro de gravedad coincide con dicho centro; de lo contrario, aquél tenderá a unirse a éste hasta alcanzarlo, dirigiéndose en línea recta hacia él, si no hay nada que se lo impida. Siendo la Tierra, por lo tanto, un grave semejante a los demás, cualquier punto de la misma que resulte ser el centro de gravedad de toda la masa terrestre, es el que debe ocupar el centro del universo, si se quiere decir de ella que permanece inmóvil en dicho centro.

Esta es, en síntesis, la doctrina escolástica, cuyo mayor representante, como dijimos, fuera Alberto de Sajonia; sus obras y comentarios aristotélicos, difundidos profusamente, hacen de su pensamiento una escuela Física cuya influencia es dable encontrarla aún en el ideario científico del siglo XVI. Grandes pensadores, como Timón el Judío, clérigo de Münster (1349), Juan Marsile de Inghem, Rector de Heidelberg (1386), Pedro de Ailly. Legado Papal en Alemania y Avignon (1420), Juan B. Ca-

puano, canónigo regular agustino (1475), Gregorio Reisch, Abad de la Cartuja de Friburgo (1496), por citar los principales, representan la tradición viviente de las teorías escolásticas alberquinas³.

Pero aun fuera de los teóricos de la escuela, la concepción de que el centro de gravedad de un cuerpo tiende naturalmente a unirse al centro del universo, no sólo encuentra entusiastas cultores en Leonardo de Vinci (1451-1519), Jerónimo Cardan (1501-1576), Guido U. del Monte (1545-1607), Galileo Galilei (1564-1642) y otros de menor renombre, sino que parecería aún reinar ampliamente en el espíritu de los físicos de jerarquía, como Fermat (1601-1665), quien, en pleno siglo XVII y a pesar de la revolución copernicana que subvertiría las bases en que reposaba dicha teoría, escribiendo en 1636 a Roverbal con ocasión de las objeciones que éste le proponía a raíz de los principios geostáticos sostenidos por aquél, decía:

«La primera objeción consiste en que usted no quiere admitir que la mitad de la línea que une dos pesos iguales, al descender libremente, tienda a unirse con el centro del mundo. En lo cual me parece que usted falsamente se opone a la luz natural y a los primeros principios... La verdad de mi principio depende del hecho que los dos pesos o potencias tienden naturalmente al centro de la Tierra... Además, nunca nadie ha dudado de que el centro de un grave no se una al centro de la Tierra, si no hay algo que se lo impida».⁴

La historia nos da cuenta de que la evolución del pensamiento científico hacia el verdadero concepto de centro de gravedad de un cuerpo, tal cual hoy lo entendemos, termina con Torricelli en 1644⁵. Por otro lado, nos consta, como queda dicho, que la revolución copernicana, al abandonar el sistema geocéntrico, subvertiría las bases en que se fundaba la teoría de los ilustres catedráticos de la Sorbona.

2) Deben buscarse, pues, nuevos derroteros, dado que el cuerpo pesado por excelencia, la Tierra, no tiende ya naturalmente al centro del universo. La historia nos hace volver nuevamente al siglo XIII para retomar otro filón científico en el que la caída de los cuerpos sobre la Tierra encuentra una ex-

³ P. DUHEM, *Les Origines de la Statique*, Paris, 1905.

⁴ FERMAT, *Oeuvres*, T. II, *Corr.*, p. 31.

⁵ TORRICELLI, *Op. Geom.*, *De motu grav. desc.*, p. 99.

plicación analógica con las virtudes magnéticas con que un trozo de hierro es atraído por un imán, o con la de la atracción de los imanes entre sí.

Los orígenes de estas teorías hay que buscarlos nuevamente en la concepción hilemórfica peripatética de la constitución de los cuerpos y en sus comentadores. Al respecto, y como dejamos dicho, un cuerpo consta, según Aristóteles, de una parte permanente e inmutable llamada *materia*, y de otra variable, sujeta a alteración, llamada *forma*. Según el primer elemento, un trozo de hierro, por ejemplo, permanecería siempre y en cualquier circunstancia el mismo trozo de hierro; según el segundo, las propiedades del mismo trozo de hierro pueden cambiar debido a las circunstancias; podría así, según ellas, pasar por los estados de sólido o líquido, caliente o frío, y revestir tal o cual figura.

La armoniosa disposición del universo, sin embargo, reflejada en cada uno de los elementos que lo constituyen, exige que un cuerpo homogéneo tienda a conservar su integridad, que es la perfección de su forma, es decir, que ésta resiste a todo movimiento que tenga por efecto desintegrarlo, así como procura integrarlo, si sus partes hubieran sido violentamente separadas de su estado natural. Así, pues, y en nuestro caso, el trozo de hierro, en presencia de un imán, vería alterada su forma y en tanto mayor intensidad cuanto mayor fuera su proximidad; esta alteración provocaría un principio de movimiento natural debido a la virtud magnética del imán, que hace que el hierro se precipite sobre aquél. Cuando más adelante (Maricourt, 1269), debido al progresivo estudio de las acciones de los imanes, se compruebe que todo imán posee dos polos, que los de nombres opuestos se atraen y que los del mismo se repelen, se argüirá, completando y precisando la doctrina anterior, que al fraccionarse o romperse un imán, las formas sustanciales de las partes alteradas, en el primer caso y por la aparición de polos opuestos, actuarán restituyendo la unidad lesionada, mientras que en el segundo, aquellas harán que los dos fragmentos aislados se reconstituyan, disponiendo nuevamente sus polos como el imán primitivo.

El parentesco del trozo de hierro con el del imán y *a fortiori* el de dos imanes entre sí, el primero alterando naturalmente su forma y los segundos tratando de conservarlas, darían prueba de esa tendencia natural de los cuerpos a su propia conservación y a la armoniosa disposición del cosmos. Tal es, en síntesis, el pensamiento unánime de la escuela peripatética hasta Averroës y Santo Tomás, sus comentadores más autorizados ⁶

Analogando estos conceptos con los de la gravedad, ésta no sería sino una como corriente de simpatía cuya expresión más genuina sería la del hierro por el imán, o la recíproca de dos imanes. Así, pues, cuando las partes de un mismo cuerpo fueran violentamente separadas del conjunto, cada una de ellas emitiría de su forma sustancial una cierta *species* de emanación, la que, al propagarse en el interespacio que las circunda, haría que no pierdan el contacto y conserven la tendencia de reunirse en un todo cuando desaparezca la causa que los desuniera. Así Fracastor (1483-1553), generalizador de esta teoría dinámica, la que, a través de los años, aportará mayor contribución a la gravífica de los cuerpos celestes, que, con la estática del centro de gravedad, lo hiciera Alberto de Sajonia.

III. LA REVOLUCIÓN COPERNICANA: Al tratar de Copérnico (1473-1543) dejamos expuestos todos los puntos en que el Canónico de Torn disiente de la metafísica de Aristóteles; no siendo, como dijimos, su mente el destruir, conserva de éste todo lo que cree aún inobjetable, como es que la gravedad es una tendencia inherente al grave y no una tracción violenta de un cuerpo extraño, que esta tendencia se dirige a un punto, centro de la Tierra o centro del astro del que forma parte, y, finalmente, que esta tendencia hacia esos centros es la razón de la esfericidad de la Tierra y de los cuerpos celestes.

«Me parece —dice Copérnico— que la gravedad no es otra cosa que una cierta tendencia natural dada a las partes de la Tierra por la Divina Providencia del Arquitecto del Universo, a fin de que adquieran su unidad e integridad tomando la forma esférica. Es de creer que esta tendencia sea también propia del Sol y

⁶ ST. THOMAS AQ., in 7 *Phys. Lect.*, III, 7.

de la Luna, como así de los otros cuerpos celestes, a fin de que, por la persistencia de esta afección, conserven la esfericidad con la que se nos presentan ⁷.

Ni el texto enunciado, ni página alguna de la obra de Copérnico nos induce a creer que éste hubiera abordado el tema de una gravitación universal; generaliza sólo el problema de la caída de los cuerpos a los demás objetos celestes e insinúa una divergencia, que harán más profunda sus discípulos, entre ellos Galileo, al desentenderse de la doctrina Aristotélica de los lugares naturales para restaurar nuevamente la de Empédocles y Platón, de la simpatía del semejante por su semejante. Por lo demás, nada asevera sobre un centro de gravedad al que tiendan los cuerpos, en el sentido expuesto anteriormente, a pesar de quienes quieran considerar a Leonardo de Vinci como su precursor. Las razones que inducen a éste a pensar astronómicamente que por «no encontrarse la Tierra en el centro del círculo del Sol, ni en el del mundo, sino más bien en medio de los elementos que le rodean y le están unidos», los elementos estarían dotados de una forma sustancial tal, que los ligaría al astro de que forman parte asegurándole la forma esférica, se tienen que tomar más bien como un caso particular de la posterior generalización enunciada por Fracastor. Además, y sin restar nuevamente méritos a Leonardo en otras concepciones originales, no es justo creer que las consideraciones que hace Copérnico en los primeros capítulos de su obra sobre la esfericidad del mundo, de la Tierra, y de ésta y las aguas, aunque sea casi con los mismos términos, se sirva de los escritos y comparaciones de aquel. Vale para uno y otro, que ambos leyeron, meditaron y sintetizaron lo válido de Aristóteles en sus respectivos tiempos.

El que realmente parecería aplicar la doctrina de Alberto de Sajonia al sistema copernicano sería Galileo. En efecto; al definir el centro de gravedad de un cuerpo, dice:

«Es así como este punto que tiende a unirse al centro universal de las cosas graves, es decir al de la Tierra...» ⁸. La misma idea rige en sus famosas *supposizioni*: «Un conjunto de cuerpos pesados se dice en equilibrio, cuando el centro de gravedad se encuentra lo más cerca posible del centro de la Tierra» ⁹.

⁷ COPERNICO, *De Revolutionibus...*, L. I, Cap. IX. 1543.

⁸ GALILEO, *Della Scienza meccanica*, Opere, IV, p. 183. Milano, 1810.

⁹ *Ibidem*, p. 185.

Estas ideas, sin embargo, más bien argüirían que tanto Copérnico como Galileo no estaban aún en condiciones lo suficientemente adelantadas como para abordar el tema de una atracción universal de los graves; su verdadero aporte está en ahondar la discrepancia entre las ideas de gravedad de Aristóteles y las platónicas de la simpatía de las fuerzas ocultas hacia el semejante.

«Las partes de la Tierra, dice, se mueven no para dirigirse hacia el centro del mundo, sino para incorporarse a su conjunto; de ahí que ellas tengan una inclinación natural hacia el centro del globo terrestre, inclinación por la que ellas conspiran a formarlo y conservarlo...»¹⁰

Al médico inglés William Gilbert (1540-1603) es a quien se deben las primeras ideas de algún valor científico sobre los imanes, si bien es verdad que ya en el 1200 era conocida en Europa la brújula y parecería seguro que mil años antes era ya usada por los Chinos. La filosofía magnética, contenida en su obra científica *DE MAGNETE*, acentúa la interpretación platónica acerca de la gravedad de los anteriores, despertando a su vez una pléyade de físicos admiradores.

«El movimiento —dice Gilbert— simple y rectilíneo hacia abajo, considerado por los peripatéticos como el propio de los graves, es un movimiento que tiende a unificar las partes dispersas (coacervatio), las que, por razón de la materia que las compone, se dirigen en línea recta y por el camino más corto hacia el cuerpo de la Tierra. Los movimientos de las diversas partes magnéticas de la Tierra, además del que tiende a agruparlas en un todo, son los que las llevan a unirse unas con las otras (coitio), los que las hacen girar (conversio) y los que las dirigen al todo (directio), de acuerdo a la sinfonía y concordancia de la forma»¹¹ «Este movimiento rectilíneo, añade, que no es sino la inclinación hacia su principio (fuente común de origen), no sólo es propio de las partes de la Tierra, sino también de las del Sol, de la Luna y de los demás globos que pueblan el orbe celeste»¹².

Gilbert tampoco ha propugnado una atracción universal; la inclinación o apetencia de que habla frecuentemente en su obra no es una tendencia de las partes de un cuerpo a un determinado lugar o un cierto punto del espacio, sino el de una corriente de simpatía, al igual que Copérnico, hacia la fuente

¹⁰ *Ibidem*, VIII, Diálogo 1.

¹¹ GILBERT, *De Magnete*, p. 225. Londini, 1600.

¹² *Ibidem*, p. 227.

común de origen donde, nuevamente unidas, volverán al reposo violentamente perturbado.

«Dejadas de lado —aclara Gilbert— las opiniones de los otros sobre la atracción magnética, indicaremos ahora nosotros la razón de esta *coitio* y de este movimiento que dirige la naturaleza... Es una forma singular, peculiar, no la causa formal de los peripatéticos... sino la que corresponde a los globos primarios y principales; una entidad propia de sus partes homogéneas, no adulteradas, que podríamos llamar la forma primaria, radical y astral; no la forma primaria de Aristóteles, sino aquella peculiar por la que el globo defiende y conserva lo que le es propio. En cada uno de los globos, en el Sol, en la Luna y en los astros, existe una tal forma; también en la Tierra hay una, que constituye esa verdadera potencia magnética que nosotros llamamos «vigor primario». En consecuencia, existe una naturaleza magnética que es propia de la Tierra y que, por una razón elemental y maravillosa, reside en todas sus partes principales; que no deriva del cielo, ni es generada por simpatía, influencia, fuerzas ocultas, ni por ningún astro especial, sino que existe en ella un vigor magnético que le es propio, como en el Sol y en la Luna sus formas; la luna dispone sus fragmentos lunáticamente de acuerdo a su forma y a los límites propios; un fragmento solar tiende hacia el Sol, como el imán a la Tierra o a otro imán, atrayéndose según su inclinación natural»¹³.

Gilbert, dijimos, contó con numerosos y entusiastas adeptos entre los físicos, aunque prácticamente su obra cerraba ya en el 1600 el período de las disquisiciones filosófico-platónicas de la gravedad en el sentido estricto de la caída de los cuerpos.

Francisco Bacon (1561-1626) representa uno de esos contemporáneos, fiel reflejo, aunque confuso, de las ideas de aquel. En su obra maestra se expresa así:

«Sea el noveno movimiento el magnético; el cual, aunque es del mismo género que el movimiento de congregación menor, todavía, como opera a largas distancias y sobre grandes masas, merece una investigación aparte; especialmente, si no empieza por el contacto, como la mayor parte de los movimientos, ni conduce al contacto como todos los movimientos de congregación, sino que eleva los cuerpos sin más o los hace hincharse sin pasar más allá. Pues si la Luna eleva las aguas o hace que los cuerpos húmedos se hinchen, o el cielo estrellado atrae los planetas hacia un apogeo, o el Sol sujeta los astros Venus y Mercurio para que no se alejen de su cuerpo más que hasta una distancia determinada, parece que no se pueden colocar con razón estos movimientos bajo los de congregación mayor o menor, sino que son movimientos congregativos intermedios e imperfectos, y que, por tanto, deben constituir una especie propia»¹⁴.

¹³ *Ibidem*, p. 65.

¹⁴ BACON, *Novum Organum*, L. II, XXVIII, 9.

Así y hasta tanto el pensamiento científico del siglo XVII no incorpore definitivamente a los fenómenos de la atracción universal el tan discutido caso especial del flujo y reflujo de los mares provocado por la acción Luni-Solar, ésta será interpretada también como una tendencia de simpatía del semejante hacia su semejante, razón de ser de la gravedad dada por Copérnico.

IV. LAS MAREAS: Representan el fenómeno de transición cuyo estudio llevará a incorporar la caída de los cuerpos terrestres en particular al de la atracción de los celestes en general.

El movimiento del flujo y reflujo de las aguas del mar era perfectamente conocido desde los tiempos de Eratóstenes, Seleuco e Hiparco; sus relaciones con el andar de la Luna, después de los estudios de Posidonio (135-50 a.C.), convirtiéronse en leyes para Cicerón, Plinio el Anciano y Tolomeo; en los siglos IV y V, San Basilio, San Ambrosio y San Agustín las aceptan en sus homilías a los fieles; en el VIII, San Beda el Venerable se hace eco de los anteriores, y en sus escritos ya describe las más diversas influencias lunáticas sobre los reinos vegetal, animal y humano¹⁵. En el siglo IX, el astrónomo árabe Albumasar se encarga de exponer clara y minuciosamente todas las alternativas del flujo y reflujo de los mares¹⁶.

Así, pues, desde entonces hasta el siglo XVII se discutirán sólo las causales del fenómeno.

Los peripatéticos no reconocerán otra fuerza terrestre oculta a los sentidos más que la magnética, y extraterrestres relacionadas con aquellas, sólo las acciones astrales provenientes del movimiento, de las distancias y de los rayos de su luz¹⁷. Así es cómo Avicennas (s. XI), Averroës (s. XII), Alberto Magno y Rogelio Bacon (s. XIII) atribuían la intervención de la Luna sobre las aguas marinas a su luz, o al calor que esta luz pueda transportar, o a las corrientes atmosféricas que este calor pueda engendrar en las mismas, o a la ebullición que el mismo calor pueda provocar en el seno de las aguas.

¹⁵ MIGNE, *Patrol. latina*, T. 90.

¹⁶ DUHEM, *Le système du Monde*, II, pp. 369 sgs.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Theologia*, VII, 6. Didot, IV.

En el siglo XIII es Santo Tomás quien, el primero entre los grandes escolásticos, incluye ya al margen de los sentidos como influencia astral distinta de la luz y del calor en las mareas, la magnética¹⁸. Los nominalistas de la Sorbona (S. XIV), sin embargo, no adhieren plenamente a la explicación magnética del fenómeno, en parte por aceptar como válida la objeción de Albumasar, quien argüía que nada tenía que ver la influencia de la luz (comportamiento similar a la magnética) de la Luna sobre las mareas, dado que éstas tienen lugar en el novi o plenilunio, sea que ella esté en el cenit o en el nadir, y, en segundo lugar, por contrariar su racionalismo aristotélico. En tal sentido se pronuncia también acremente, en el siglo XIV, Pico de la Mirándola.

La reivindicación, con todo, de la astrología judicial contra las invectivas del anterior —era natural, se decía, que las aguas del mar se esfuercen a unirse a la Luna, por cuanto éste era el astro húmedo por excelencia—, hace que en el siglo XVI, la virtud divina del magnetismo, como la llamó Platón, sea nuevamente aceptada como explicación plausible de los fenómenos en discusión. Bellancio, Duret, Gilbert y Cardan, en efecto, rechazan la influencia de la luz de la Luna sobre los mares y se pronuncian decididamente por la atracción magnética.

En marcha ya la revolución copernicana y si bien favorable a la simpatía y tendencia del semejante hacia su semejante, con todo, en lo referente a las mareas, otro es el sentir de los copernicanos. Para estos, la razón del flujo y reflujo de las olas debe buscarse en la raíz del sistema astronómico mismo; estos provendrían de los movimientos contrarios que animarían a la Tierra; sus balanceos hacia una y otra parte, harían que las aguas unas veces suban y bajen otras. Galileo es quien más tarde ha de formular de estos fenómenos una teoría que, aunque errónea, sería por él mismo enumerada entre las acciones que derivan de la rotación de la Tierra; los defensores de Copérnico la usarán luego como argumento concluyente de la nueva concepción astronómica. Para los adversarios de este

¹⁸ ST. TOMAS, *In II Meteor.*, Lect. II.

nuevo sistema, por razones conocidas no fácilmente aceptable, la explicación de las mareas por la atracción de la Luna no implicaba, naturalmente, la rotación de la Tierra; seguía, entonces, siendo la magnética.

Así las cosas, no faltaron entre los autores anteriormente citados quienes, al igual que F. Bacon, ampliaran ya esta acción magnética a los planetas entre sí y al Sol en particular. Cardan, en efecto, reconoce a éste como el «principal conductor de todas las cosas», y Gilbert, adelantando ideas, como el «reforzador de los efluvios de la Luna», a los que denominaba «las avanzadas auxiliares del Sol». La idea de la conjunción de las fuerzas luni-solares no era nueva tampoco, aunque las causales asignadas fueran diferentes. Varios siglos antes, Timón, el Judío, ya citado, admitía la coexistencia de dos marcas, una provocada por la Luna y por el Sol la otra; la primera efecto del frío lunar, la segunda debida a la ebullición causada en las aguas por el calor solar.

A los médicos, sin embargo, al mismo tiempo que filósofos y sobre todo astrólogos de fines del siglo XVI, es a quienes corresponde la gloria de haber relacionado el flujo y reflujo de las aguas marinas con la intervención conjunta luni-solar sobre las mismas y a Morin (1583-1656) muy en especial, astrólogo y horoscopista, acérrimo adversario del sistema de Copérnico, a quien se debe el haber preparado en célebre controversia con Gassendi, en la primera mitad del siglo XVII, las piezas fundamentales para librar la batalla definitiva de considerar a las mareas como uno de los tantos casos particulares de la ley universal de la atracción newtoniana.

Antes de proseguir, vale la pena dejar sentado el hecho de que al iniciarse el siglo XVII y antes del alegato histórico de Gassendi contra Morin, muchos eran los científicos que, en una u otra forma, admitían ya la influencia lunisolar sobre las aguas del océano. Esta idea figura ya en los autores citados y, además, en las obras de Federico Grisogone de Zara (1528), Federico Delfino (1577), Pablo Galluci (1588), Aníbal Raimondo (1589) y otros, citados por Duhem ¹⁹.

¹⁹ DUHEM, *La Theorie Physique*, p. 368.

V. EL SIGLO XVII: Pocas veces la historia de las ciencias recuerda a tantos y tan ilustres talentos en simultánea labor, arduosamente preocupados en la búsqueda de la verdad. En el siglo de las grandes controversias y comunicaciones científicas entre ilustres sabios, el de las más sorprendentes conquistas astronómicas y el de las definiciones de la mecánica de los cielos.

1. GASSENDI (1592-1655): Vigoroso filósofo empírico y astrónomo francés, profesor de la Universidad de Aix hasta tanto se lo permitieran los embates despiadados de los Jesuitas; defensor de los nuevos derroteros científicos marcados por Copérnico, Galileo y Kepler, atacó en la cátedra y con escritos al peripatetismo, uniéndose a F. Bacon y Descartes en la lucha contra la escolástica en decadencia. En general, la seriedad y circunspección de sus escritos polémicos contrastan con la virulencia, ligereza y sorna con que juzga los escritos del Estagirita. Santo sacerdote, en especial para los habitantes de la Alta Provenza, fué para sus numerosos alumnos, a juicio de Tennemann, «el más sabio entre los filósofos y el más filósofo entre los sabios»; su influencia resultó grande en la filosofía francesa del siglo XVIII.

Como filósofo antirracionalista cartesiano y como científico entusiasta de Galileo, busca un esquema filosófico que se adapte a su concepción naturalista de las ciencias. Lo encuentra en Epicuro, cuyos escritos estudia y rehabilita con fervor, consiguiendo amoldar la concepción atomista de aquel con la física de su época.

En efecto; como Epicuro, propugna la constitución atómica de la materia, su perfecta homogeneidad y la identificación de todos los fenómenos con el movimiento local. Mecanicista moderado, sostiene que los átomos son extensos aunque indivisibles, finitos en número, de diverso peso, magnitud y configuración externa, autónomos en sus movimientos y dotados de las fuerzas de atracción y repulsión; sujetos, además, a la acción de la gravedad como propiedad inherente al cuerpo que los lleva a caer en línea recta hacia él, pueden, sin embargo, cambiar la dirección de su movimiento sin que causa alguna externa o interna, fuera del orden preestablecido por el Creador, determine esta desviación, asegurando así la combinación

de las masas moleculares que forman el mundo material. Subscribe, en fin, filosóficamente hablando, la imagen del universo de Epicuro, siempre y cuando no contradiga su sentir dogmático ²⁰.

Como excelente observador de la naturaleza, asegura Gassendi el registro de los principales fenómenos astronómicos desde el 1618 al 1655. Su versación en las cosas celestes jerarquiza sus escritos; después de exponer en una apretada y magistral síntesis la equivalencia cinemática de los sistemas geo y heliocéntricos, y de hacer al final una abjuración más elocuente que la de Galileo, se pronuncia por el de Copérnico, especialmente por encontrar aceptable la explicación dada por el Pizzano del fenómeno de las mareas fundamentada en la rotación de la Tierra ²¹. A la Tierra en particular considérala, al igual que Gilbert, como un gran imán, cuya fuerza magnética sería la que retiene los elementos que le son propios y devuelve a su seno a los que de ella violentamente se separaran; fluirían de ella, como de un imán a un trozo de hierro, torrentes de partículas o corpúsculos invisibles e impalpables (Lucrecio), que actuarían como vehículos portadores de dichas virtudes o cualidades de atracción o repulsión sobre los elementos ²²; la intensidad de dicha fuerza magnética variaría con la distancia, siendo naturalmente mayor en sus proximidades ²³. La gravedad, pues, no sería una cualidad inherente a los cuerpos que caen, sino a la Tierra que los atrae ²⁴. Y si bien es posible pensar que cada uno de los astros en sí considerados se comporte cual un inmenso imán como la Tierra, no es de creer, sin embargo, que sus acciones magnéticas puedan ser superiores a las distancias que los separan; y menos, por razones especiales, en el asunto de las mareas defendidas por Morin. La alusión al real profesor de Matemáticas del Colegio de Francia, obliga a éste a escribir un libelo insultante contra Gassendi, el que es contestado con gran altura e hidalguía por el autor. De

²⁰ GASSENDI, *Physicae, Sectio*, I, L. III. Lugduni, 1658.

²¹ GASSENDI, *De motu impresso...* T. III, Ep. II, XII, pp. 517, 518.

²² *Ibid.*, Ep. I, XII, p. 491.

²³ *Ibid.*, Ep. I, XV, p. 494.

²⁴ *Ibid.* Ep. II, VIII, p. 508.

este escrito, donde se citan los textos originales del alegato de Morin, extractamos sumariamente sus ideas.

Después de haber criticado la mala defensa que Gassendi hace de la opinión de Galileo acerca del flujo y reflujo del mar, y subrayado la censura que le merece la nueva experiencia de los proyectiles para probar el movimiento de la Tierra, pasa a exponer en capítulo aparte su nuevo concepto del movimiento de los océanos, completando la concepción general de que la Luna sola fuera la que concitaba las aguas del mar, atrayéndolas como el imán atrae al hierro. El hecho de que los niveles entre la alta y baja mar se presentaran más acentuados en las épocas del pleni- y novilunio, que cuando la Luna se encontrara en las cuadraturas, requería, en efecto, de los filósofos que atribuían esas alternativas a las virtudes magnéticas del astro, una explicación más de acuerdo con las realidades. Estas son explicadas por Morin, apelando, según él, a los principios de la astrología:

«los astrólogos, dice, conocen cuánta sea la fuerte influencia conjunta del Sol y de la Luna; la razón es que tanto en las conjunciones como en las oposiciones, sus fuerzas dirigidas según una misma recta que pasa por la Tierra se conjugan, cumpliéndose el axioma vulgar que, las virtudes unidas son más fuertes que las dispersas».

La réplica de Gassendi es elemental: a) si la Luna atrae magnéticamente a las aguas, estas tendrían que ser solicitadas continuamente y con la misma intensidad, al igual que lo hace el imán; b) si el fenómeno, pues, no se explica por la atracción de la Luna, debe negarse consiguientemente que el Sol vigorice dicha acción; c) confirma lo dicho, además, que vulgarmente se admite que la humedad es un efecto producido por la Luna, y virtud del Sol es provocar el efecto contrario. Cuando, pues, Morin dice, que las acciones de la Luna y del Sol se suman, supone que ambas son de la misma especie o naturaleza específica, cosa que debe probar y no sólo enunciar²⁵.

La obra de Gassendi no ha sido espectacular; ha contribuido, sin embargo, a formar una conciencia gravitatoria de transición; aunque confusamente, ha definido a la gravedad, en

²⁵ *Ibid.*, Ep. III.

contra de Descartes, como algo inherente al cuerpo mismo que atrae, y si liga los elementos a sus semejantes, es porque discute la concepción peripatética de la tendencia de los graves a su lugar natural; por último, ha formulado una teoría atómica del magnetismo aceptada por muchos hasta las experiencias definitivas de Coulomb en el siglo XVIII.

2. ROVERBAL (1602-1675): Cien años exactos después de la publicación de los libros *DE REVOLUTIONIBUS* de Copérnico y en el mismo año 1643, en que Gassendi declaraba descabellada la hipótesis de la mutua atracción Luni-Solar de Morin, Roberval expone, en un libro editado y anotado por él mismo y velando su nombre por el de Aristarco, la grandiosa concepción de la atracción universal, criticada luego despiadadamente por Descartes.

En carta y a pedido del P. Mersenne, el filósofo francés comenta las conclusiones de Roberval; a pesar de la mala voluntad con que lo hace, vale el autorizado resumen siguiente:

«Cuando no proponemos ilustrar una cosa, dice Descartes, por medio de otra, ésta debe ser más probable, evidente y simple, o de cualquiera manera más clara que aquélla, de lo contrario, nada de luz se ha aportado para explicarla. Si para cada una de las cosas que alguien ha de exponer, no sólo no aduce hechos igualmente claros, sino que supone muchos otros y menos aceptables, y, sobre todo, de los que supone no se sigue lo que se quería demostrar, ciertamente no se debe pretender haber dado una solución de jerarquía». El autor, en todo este libro trata de explicar las causas de tres cosas que taxativamente pertenecen al sistema del mundo y de otras tres que están al margen del mismo. Primero dice que el Sol, la Tierra y demás partes principales del Universo, guardan cierto orden de colocación entre sí; segundo que las tales se mueven circularmente y, tercero que sus movimientos no son con todo perfectamente circulares, sino que sufren alguna irregularidad, punto éste al que añade todo cuanto luego pesadamente expone sobre la declinación de la Luna, los apogeos y perigeos, y la precesión de los equinoccios...

Para explicar lo primero, o sea, el orden de las partes del Universo, supone:

- a) Que el Sol calienta poderosamente, y que la materia flúida, líquida, permeable y diáfana con que se ha estructurado el mundo, por la mayor o menor cantidad del calor, puede enrarecerse o condensarse;
- b) Que un cuerpo más denso no puede permanecer sumergido en otro menos denso, sino que debe tender a alojarse en las partes más densas del líquido, si éste es de diversa densidad;
- c) Que toda y cada una de las partes de la materia que componen el mundo gozan de cierta propiedad, cuya virtud es la de obligarlas a aglomerarse

en un cuerpo continuo, cuyas partes tienden, a su vez, a unirse mutuamente por una especie de ímpetu que hace que recíprocamente se atraigan de modo de mantenerse estrechamente unidas;

- d) Finalmente, que todos y cada uno de los elementos de la tierra, del agua y del aire gozan, además, de otra propiedad similar a la anterior, que les hace tender los unos hacia los otros y que se atraigan mutuamente; en forma tal, que cada uno de estos elementos (y de manera parecida todos los que componen los planetas o los rodean) están dotados de dos fuerzas semejantes, una que hace que cada componente tienda a unirse con los otros de su planeta, y otra con las partes restantes del Universo»²⁶.

Hay quienes estiman que la concepción de Roberval no debe interpretarse como una teoría de la gravitación universal; la opinión, empero, de Descartes, por lo expresado anteriormente, llevaría a pensar lo contrario. Cualquiera sea en definitiva la opinión de sus intérpretes, es manifiesto que la hipótesis de Roberval adolecía de una imperdonable omisión que la hacía ya entonces incompleta, desde el momento que no abordaba el estudio de la ley que rige la atracción de las partículas o los cuerpos en función de sus distancias. Decimos imperdonable omisión, pues si bien el problema no había sido aún claramente formulado, sin embargo, la capacidad del notable geómetra francés podría haber adelantado algo sobre lo que en la conciencia científica de su tiempo constituía ya un lugar común.

3. DESCARTES (1596-1650): Avido de dar una explicación clara y comprensiva del Universo, con la teoría de los torbellinos, representa el primer esfuerzo científico y primera teoría cosmogónica moderna en la historia de la formación del mundo.

Finge para ello una misma materia inicial, sutilísima y flúida, en la que, cual en un locante universal, extendiéndose indefinidamente en todas direcciones, se encuentran sumergidos los cuerpos celestes, centros de acción o del movimiento giratorio de la multitud de partículas elementales que componen a aquella.

«Suponemos, dice Descartes, que toda esa materia con la que ha sido estructurado este mundo que contemplamos, fué al principio compuesta por Dios de partículas lo más semejantes posible entre sí..., dotadas de la misma canti-

²⁶ DESCARTES, T. IV, pp. 398 sgs. Edic. CH. ADAM y P. TANNERY.

dad invariable de movimiento que actualmente conservan... mutuamente distanciadas de modo de formar el cuerpo flúido cual entendemos ser el cielo... o agrupadas en forma de torbellinos alrededor de centros, cuales son los que ya constituyen las estrellas o los planetas»²⁷.

Los satélites se agrupan, a su vez, en torbellinos islotes menores desiguales, cuyos centros de acción serán los distintos planetas, los que, al igual que las estrellas y la Tierra, aunque conserven de sí su posición de equilibrio, careciendo de movimiento propio, con todo, son arrastrados por el movimiento de la materia del cielo que los contiene, semejante al de una nave que ni impulsada por los vientos, ni por remos, ni sujeta por las anclas, aparece quieta en medio del mar, a pesar, quizás, de que la ingente mole del agua que la rodea, al deslizarse sin manifestación alguna aparente exterior de movimiento, la arrastra consigo²⁸.

La mecánica, pues, de Descartes no exigiría más que la creación de la materia inerte y el impulso circular turbillonario impreso y conservado perennemente por el Creador.

La *species motus*, pues, de Kepler, de la que nos ocuparemos más adelante, no cuenta entonces en la concepción cartesiana, aunque sí el esquema astronómico. Aquella era reemplazada por la fuerza de arrastre del torbellino etéreo, cosa parecida a la que había recurrido Roberval.

«La astronomía de Descartes, dice Leibnitz, en el fondo no es más que la de Kepler... Pero Kepler había preparado tan perfectamente esta materia, que la composición que Descartes ha hecho de la filosofía corpuscular con la astronomía de Copérnico, no tenía nada de difícil»²⁹.

Además, si su cosmovisión difiere, por su origen teístico, de la imagen materialista del Universo de Leucipo y Demócrito, con todo, parecería, en el fondo, reasumir los principios netamente mecanicistas de estos. Reduciendo todo al movimiento, como explicación de los fenómenos observables, aunque no niegue a los cuerpos integrantes del cosmos toda actividad interna, sin embargo, el hecho de identificar la esencia de los cuerpos con su extensión sensible, postulado de su filosofía, no autoriza

²⁷ DESCARTES, *P. Ph.*, III, n. XLVI.

²⁸ *Ibid.*, n. XXVI.

²⁹ LEIBNITZ, *Obras*, T. I, p. 259. Madrid, 1877.

a suponer otros cambios en los cuerpos que no sean sus propios movimientos locales y las cualidades derivadas de estos, a saber, la división mecánica de las partículas y la consiguiente alteración de sus figuras³⁰.

Las causas de las modificaciones que sufrirían los cuerpos, desprovistos de todo principio interno de actividad, deberán buscarse entonces al margen de los cuerpos mismos. Todos los fenómenos que nos es dable contemplar, dice Descartes, no serían más que diversas configuraciones del movimiento local comunicado por Dios a las partículas materiales. En su origen, el Creador ha dotado al universo de una cierta cantidad de movimiento que, transformándose y transmitiéndose, se conserva intacta, a pesar de la continua variación de sus modalidades. El mundo, añade, no es sino una máquina, en la que no hay nada que considerar fuera de las figuras y los movimientos de sus partículas³¹.

La gravedad, entonces, no sería, según Descartes, sino una pura consecuencia, una modalidad del movimiento circular propio, impreso por Dios a la materia al crear el universo. La tendencia natural de los cuerpos hacia el centro de los torbellinos, vendría frenada por el giro de la periferia de sus respectivos vértices que impediría que un astro se precipitara sobre el otro. No es extraño, entonces, que disienta de la concepción atómica de la materia de Gassendi y de considerar a la gravedad como una propiedad inherente a los cuerpos, así como que no acepte la hipótesis de la atracción universal de Roberval.

«Es absurdísimo, dice, que cada una de las partículas que forman los cuerpos sea sede de una propiedad en virtud de la cual éstas se atraigan y repelan recíprocamente»³².

La autoridad de influencia del filósofo francés sobre la multitud de sus alumnos y más sobre los grandes científicos de su siglo, fué inmensa y la causa de la rápida difusión de una hipótesis que hoy en día representa, en la historia de las ideas astronómicas, un lamentable retroceso. Así es dable consignar có-

³⁰ DESCARTES, *Loc. cit.*, II, n. XXIII.

³¹ *Ibidem*, II, n. XXXVI.

³² *Ibidem*, T. IV, p. 401.

mo los más eminentes físicos posteriores hasta un siglo después, consideraran las hipótesis cartesianas, no ya como un medio más o menos plausible para clasificar los hechos y establecer leyes, sino como explicaciones reales y peremptorias de los fenómenos. La hipótesis del atomismo químico de Dalton, franqueando luego los estrechos límites del método inductivo, hará revivir los principios de la constitución de la materia de los griegos, la que, asentada en la concepción algún tanto abandonada del mecanicismo cartesiano, cuya fundamentación filosófica oontaba con raíces metafísicas y epistemológicas propias, dará nueva vida a una imagen del universo que perdurará hasta los albores del siglo XX, viciando las mentes de los sabios en los terrenos de la Física, la Cristalografía y hasta de la misma Fisiología.

Tal Secchi, al proclamar como ley cósmica universal a fines del siglo XIX que:

«Es un principio que hemos establecido como fundamental, que es suficiente la materia y el movimiento para explicar todos los fenómenos conocidos bajo el nombre de fuerzas físicas»³³.

4. KEPLER (1571-1630): La secuencia de las ideas nos ha obligado a postergar a Kepler. No sin razón, quizás, pues su pensamiento astronómico, a pesar de ser cronológicamente anterior, y conocido por sus contemporáneos debido al P. Mersenne, un algo así como «oficial de enlace» entre los sabios de aquel tiempo, representa, en conjunto, la síntesis útil para la enunciación de Newton. Si se hubiera aceptado de inmediato el pensamiento kepleriano, la ley de la atracción universal se habría formulado cincuenta años antes. ¡Cuántas veces, entonces como siempre y en nuestro caso en particular, el adelanto en el estudio de la naturaleza se ha visto entorpecido o por moldes filosófico-religiosos preconcebidos (Peripatéticos), o por métodos científicos exclusivamente racionales (Atomistas, Cartesianos), o por marcos burdamente empíricos (Bacon), o por prejuicios autoritarios de Escuela (Fermat), cuando no por los celos, egoísmo, suficiencia y diversidad de criterio individualista de muchos sabios simultáneos en juego! Desbrozar la ruta para

³³ SECCHI, *Unité des forces physiques*, pp. 610 611. Paris, 1874.

orientar el rumbo a seguir, en esas condiciones, siempre ha sido dificultoso.

Kepler representa una excepción; pues, a pesar de su admiración por los hombres y teorías de los que le precedieron, altera la base misma de sus concepciones de ellos y la propia, abandonando la filosofía magnética, por la que se había pronunciado anteriormente y a la que profesaba honda simpatía ³⁴.

Introduce la atracción mútua de los cuerpos entre sí, haciéndola derivar de una misma y sola virtud, cualquiera que ella fuese, desestimando la finalidad aristotélica, causa de la conservación de las formas de cada astro. Más aún, en el tan discutido problema de las mareas, el asunto ya mucho antes habría tenido solución, si se hubiera aceptado el sentir de Kepler:

«El flujo y reflujo del mar es tan cierto, como no lo es que la humedad de la Luna sea la causa del fenómeno... La Luna no actúa como astro húmedo o humectante, sino como masa similar a la terrestre; ella atrae las aguas del mar... no porque las aguas son humores, sino porque forman parte de la masa terrestre, a la que deben igualmente su gravedad ³⁵.

La atracción, pues, se verifica porque ambos astros participan de masas similares:

«Si la Luna y la Tierra no fueran retenidas en sus respectivas órbitas por una fuerza equivalente, cualquiera que ella sea, la Tierra tendería hacia la Luna como ésta hacia aquélla, hasta la conflagración de ambas. Si la Tierra dejara de actuar sobre las aguas que la cubren, éstas se elevarían hasta el cuerpo de la Luna» ³⁶.

El hecho de sostener que la Tierra trabe a todos los cuerpos terrestres y los arrastre necesariamente consigo, cosa que estimaba válida para la Luna y para todo cuerpo celeste en particular, representaba ya una sólida reacción al concepto aristotélico de la absoluta liviandad de ciertas sustancias que, por su naturaleza, tenderían a librarse de la acción de la Tierra.

«La gravedad, decía, es la tendencia de los cuerpos a unirse, y por ello la piedra tiende, no hacia cualquier punto en el espacio, sino que es atraída por la Tierra y sigue su movimiento» ³⁷.

³⁴ KEPLER, *Op. Omnia*, T. III, p. 151. Ed. Ch. Frisch.

³⁵ KEPLER, *Op. Omnia*, T. VIII, p. 118.

³⁶ *Ibid.*, T. III, p. 151.

³⁷ *Ibid.*

Encontrado luego el carácter geométrico de los movimientos con sus célebres leyes, restábase a Kepler buscar la razón física de los mismos, es decir, la causa o fuerza que ligaba los planetas al Sol, haciéndolos girar a su alrededor. Porque, abandonada la idea pitagórica de la armonía de los números —tan del gusto de Kepler— y la ficción tolemaica de movimientos cuyos centros serían puntos geométricos no materiales, como carentes de sentido, estima que dicha fuerza debe emanar del Sol mismo, dado que éste es el que se encuentra en el foco de las órbitas (1.^a ley) y es a él a quien se refieren las velocidades de los movimientos de los planetas (2.^a ley) y los períodos de sus respectivas revoluciones (3.^a ley). Y si bien repite con ello la idea de Copérnico de que «el Sol dirige la familia de astros que giran a su alrededor» y acepta con el mismo que la atracción es una propiedad común a todos los cuerpos del sistema y no exclusiva de la Tierra como dijimos, completa, sin embargo, su pensamiento al rechazar que el semejante necesariamente solicita a su semejante (Platón) y que las partes separadas de la influencia de un astro del que formaban parte, conservan la tendencia a volver a este astro o hacia el centro no material del universo:

«Si se trasladan, dice, dos piedras fuera de la esfera de atracción de un tercer cuerpo, experimentarán también una atracción mutua, comenzando a moverse una al encuentro de la otra... y los caminos recorridos por las mismas han de guardar una relación inversamente proporcional a sus masas»³⁸.

Así las cosas, urgía a Kepler entrar a discutir en detalle la analogía entre los efluvios de los astros y la luz emitida por los mismos, fenómenos que para los físicos y astrólogos del medio evo y del renacimiento representaron ya, como dijimos, un verdadero lugar común; como la rotación del Sol era para Kepler la causa de la revolución de los planetas, aquel debería enviar a éstos cierta *species motus*, cuya *virtus movens*, si bien guardaba determinado parentesco con la luz, sin embargo, no se identificaba con la misma, como prácticamente se creyó hasta Scaliger (1484-1558); a lo más, sólo podría servir como

vehículo transmisor de tal fuerza motriz³⁹. No ignoraba Kepler, además, lo que desde los tiempos de Euclides conocían los antiguos, pero cuya demostración él suministró⁴⁰, que la intensidad de la luz emitida por un astro varía en razón inversa al cuadrado de la distancia a dicho astro. La analogía exigía, entonces, que la *virtus movens* que emanaba del Sol variara en tal sentido, pero la dinámica kepleriana, que seguía siendo la aristotélica⁴¹, sostenía que la fuerza que mueve a un móvil es proporcional a la velocidad de dicho móvil, cuando la ley de las áreas descubierta por él mismo enseñaba que la *virtus movens* a la que se halla sujeto un planeta, variaba en razón inversa a su simple distancia al Sol.

No deja de contrariar a Kepler esta discrepancia entre el comportamiento de la *species motus* originaria del Sol y el andar del haz emitido por cualquier fuente luminosa; la explicación postrema dada, aunque no convincente ni para él mismo, fué que la luz se propagaba en el espacio en todas direcciones, mientras la *virtus motrix* lo hacía solamente en el plano del ecuador solar; la intensidad de la primera sería por eso inversamente proporcional al cuadrado de la distancia a la fuente, mientras la segunda a la simple distancia recorrida; a pesar empero, de que el andar de ambos fenómenos fuera diferente, opinaba con todo, Kepler, que algo de común debía admitirse en ellos, y era que la cantidad total de la luz y de la *species motus* no sufrían debilitamiento alguno durante su propagación⁴².

Esta es la razón por la cual Kepler habría adoptado el magnetismo como principio inicial, considerando al Sol como un gigantesco imán que retiene a los planetas en sus órbitas. No que él atribuyera este efecto a la fuerza de atracción magnética ordinaria del hierro, sino a que, ejerciendo el Sol una acción rectora por medio de sus rayos, que resultaban arras-

³⁹ KEPLER, T. III, p. 302, 309; T. VI, p. 349.

⁴⁰ *Ibidem*, T. II, p. 133.

⁴¹ Leyes de la dinámica aristotélica: a) dos translaciones son comparables entre sí; b) las distancias recorridas y los pesos desplazados se han entre sí, como los tiempos o las fuerzas entre sí; c) las distancias recorridas están en razón inversa de los pesos desplazados, y recíprocamente; d) lo están también los tiempos con respecto a las fuerzas y recíprocamente (ARISTÓTELES, *Phys.* VII, c. 5).

⁴² KEPLER, T. III y VI.

trados en un movimiento circular dependiente de su rotación, formaban alrededor del mismo, y en el que estaban sumergidos los planetas, un torbellino etéreo, razón de esa acción magnética. Para Kepler, en una palabra, la fuerza magnética simbolizaba todas las fuerzas de atracción⁴³. De ahí que a Kepler debería considerársele como el verdadero primer autor y fundador de la teoría, de que el foco de la fuerza de atracción no tiene como sede los centros propiamente dichos de los cuerpos, sino el medio que los circunda; pero de esto, más adelante.

El desconocimiento, por lo demás, de la formulación completa de las leyes inerciales de Galileo le hacía suponer también que la fuerza gravitatoria era sólo la causa del vínculo y no la del movimiento de los planetas alrededor del Sol. La idea de que todo movimiento debe extinguirse si no obra alguna causa exterior impulsora que lo mantenga constantemente y la de que, de no girar el Sol alrededor de su eje, provocaría la precipitación de los planetas hacia dicho centro, dado que las revoluciones de éstos estaban condicionadas a la rotación de aquel, obligó al sabio astrónomo a admitir que «los planetas fusionan en cierta proporción la inercia de su propia masa con la velocidad del motor que los pone en movimiento», razón al mismo tiempo de la desigual duración de sus revoluciones alrededor del Sol⁴⁴.

Kepler deja, pues, enunciado el estudio de las ideas fundamentales de la mecánica celeste: el de la aplicación a cada planeta de una fuerza perpendicular al radio vector que los une al centro, y el de otra cuya tracción lo retenga sobre su trayectoria, obligándolo a no salirse de su órbita.

Vale la pena dejar sentado, finalmente, que poco le faltó a la rica fantasía de Kepler, el más simpático y humano de los astrónomos, el conseguir apoderarse de la «Arquitectura del Universo», «investigando y siguiendo, como él decía, el pensamiento de Dios durante la creación del Mundo».

5. BORELLI (1608-1679): Participa de las ideas de Roberval y de Kepler. Por un lado estima, como Kepler, que la fuerza

⁴³ *Ibidem*, T. III, p. 302.

⁴⁴ *Ibidem*, T. VI, Epit. L. IV, Part. II.

de atracción es una virtud que, emanando del Sol, es transportada por o como la luz del mismo hacia los diversos planetas y cuya intensidad varía en razón inversa a la distancia que separa a aquél de éstos; por otro lado, como Roberval, supone, al tratar los movimientos de los satélites de Júpiter en especial, pero que extiende luego a todos los demás planetas, que éstos gozan de un instinto natural que los inclina a precipitarse en línea recta hacia el Sol. No aparece claro que el discípulo de Galileo identifique este instinto o tendencia natural hacia el centro del sistema con la fuerza de la gravedad, como Roberval, y que la haga depender de las distancias que los separa individualmente del Sol; sin embargo, mérito es ya del astrónomo italiano y muy grande, el no haber apeado ni a las inteligencias de los escolásticos, ni a la influencia magnética, ni a un éter de densidad variable en cuyo seno se encontrarían sumergidos los astros, ni a la presión de los flúidos para establecer la armonía de las tensiones en juego, y así haber contrabalanceado el instinto natural de los planetas a precipitarse hacia el Sol con una fuerza o tendencia repulsiva (*vis repellens*) de todo cuerpo que gira, a desentenderse de su centro de revolución, al modo como pasan las cosas cuando se hace rotar rápidamente una piedra sujeta a un hilo.

Borelli, pues, en 1666, es el primero que, como decimos, sin llegar aún a la solución fundamental del problema, insinúa por vez primera que el movimiento de los cuerpos celestes podría explicarse mediante la simultánea coordinación de la fuerza atractiva central y la inercia del cuerpo circulante⁴⁵; si bien es verdad que ya anteriormente Galileo había aplicado una tal composición para el caso de los proyectiles.

También a la imagen física anteriormente citada, ya en la antigüedad se habían referido Empédocles, citado por Aristóteles⁴⁶, cuando trataba de explicar aquel el reposo de la Tierra por la rápida rotación del cielo, y Plutarco, citado y comentado por Kepler⁴⁷, al atribuir también aquel a la violencia de la revolución de la Luna el que no se precipitara sobre la Tierra. Ambos enunciaban ya la hipótesis de la fuerza centrífuga que,

⁴⁵ WULF, *Física*, p. 59. Barcelona.

⁴⁶ ARISTÓTELES, *De Coelo*, II, 13. Didot, II.

⁴⁷ KEPLER, *Op. Omnia*, T. VIII.

retomada a tiempo por Borelli, con o sin conocimiento de los autores nombrados, debía poco años más tarde producir opimos frutos. Estos sólo hubieran sido posibles de inmediato, si se hubieran conocido en ese entonces las leyes exactas que rigen el andar de los móviles que se desplazan con movimiento circular y uniforme, y en especial en el caso de los planetas, con movimiento elíptico, de acuerdo a las leyes de Kepler no ignoradas por Borelli.

Por eso y a pesar de todo, en última instancia, sus simpatías estarían por los torbellinos etéreos, pues sus ideas aún confusas sobre la inercia, no le permitían comprender que un movimiento pueda conservarse sin necesidad de una fuerza que continuamente lo impulse. Mucho es, por lo demás, haber abandonado ya sistemas que, si bien podrían considerarse como físicamente aceptables, con todo, geométricamente derivaban del falso principio que suponía que para la translación de un planeta era necesario contar con la circulación efectiva de cierta materia ponderable alrededor de un centro ⁴⁸.

6. HOOKE (1635-1703), WREN (1632-1723): estos científicos, con HUYGENS (1629-1695) y HALLEY (1656-1742), representan la última etapa que precede a la formulación definitiva de la ley de Newton. Hooke cuenta ya en 1672 con todos los postulados aptos para la enunciación científica del sistema gravitacional. Conoce los principios inerciales de Galileo, conoce que todos los cuerpos celestes sin excepción se atraen mutuamente por la gravedad que emana de sus centros y que esta fuerza es tanto más enérgica cuanto los cuerpos sobre los que actúa se acercan más al centro de donde dimana. Ignora, a pesar de todo, cuáles sean los importes proporcionales de la intensidad que corresponden a los distanciamientos de los mismos. Enuncia, sin embargo, sus hipótesis y, presentadas en 1674 ante la Sociedad Real de Londres, de la que era secretario, el sabio físico solicita de la misma sean consideradas, esperando que algún matemático más hábil las haga fructificar.

«Aquellos que conozcan, escribía, la teoría de las oscilaciones del péndulo y del movimiento circular, comprenderán fácilmente sobre qué fundamento re-

⁴⁸ SECCHI, *L'unité des forces physiques*, p. 572. 1874.

posa el principio general que enuncio, y ellos sabrán encontrar en la naturaleza el medio de establecer su verdadero carácter físico»⁴⁹.

Le había detenido en su estudio, al igual que a Borelli, el desconocimiento de la forma de tratar el movimiento curvilíneo producido por una fuerza de dirección e intensidad variables.

En el momento en que aparece el ensayo de Hooke, el estudio de las oscilaciones del péndulo hecho por Huygens revela tan ansiadas leyes, producto o consecuencia, por otro lado, de la solución de un problema de astronomía práctica. En efecto: muchos años antes, la necesidad de registrar con exactitud los tiempos de sus observaciones astronómicas llevó a Huygens —descubridor del primer satélite de Saturno— a estudiar el problema de la aplicación del péndulo para regular los relojes, trabajo dejado incompleto por Galileo. En 1657 podía ya presentar a los Poderes Públicos el primer reloj a péndulo, publicando luego en 1673 su famosa obra *De Horologio Oscillatorio*, donde se resolvían, entre otros, problemas de capital interés relacionados con las diversas curvas que recorren los móviles, entre los que figuran sus fórmulas sobre la fuerza centrífuga de los cuerpos que se mueven en la periferia de un círculo, de importancia para el régimen planetario subordinado a la fuerza de gravedad, así como la demostración de que el simple péndulo que bate segundos podía servir de medida longitudinal normal para la determinación del espacio que recorre en la unidad de tiempo un cuerpo que cae libremente, con lo que se aseguraba un método suficientemente preciso para medir la intensidad de la gravedad sobre la Tierra. Así, pues, Huygens entregaba a Hooke los teoremas que posibilitaban abordar por lo menos las trayectorias circulares. Y mérito de Hooke fué que en 1678 enunciara ya la ley, que su colega académico Wren, según testimonios de Newton y de Halley, formulara al mismo tiempo, aunque independientemente, quizás comparándola con el andar de la luz, a saber, que la intensidad de la fuerza que rige la gravitación se comporta de acuerdo a la razón inversa al cuadrado de la distancia que separa a los cuerpos celestes⁵⁰. Los trabajos de Huygens merecieron de inmediato nueva y fecunda aplicación.

⁴⁹ DUHEM, *Op. cit.*, p. 381.

⁵⁰ ABETTI, *Storia dell'Astronomia*, p. 117. Vallecchi, 1949.

LEIBNITZ (1646-1716), asiduo lector de Galileo y Descartes, de Gassendi, Bacon y Roberval⁵¹, hace uso de los estudios de Huygens, pero en su concepción general parafrasea a Borelli; tratando, además, de salvar su armonía preestablecida del universo, se refugia en una cosmogonía más filosófica que empírica, al estilo turbillonario de Desacartes y Roberval. Los trabajos de Leibnitz (1689), posteriores a los de Newton, en sí no representan, pues, gran contribución en lo que respecta a la teoría gravitacional; y llama ello más la atención cuando no le faltaron talentos para superar lo andado.

«Os diré, le escribe Fontenelle en 1700, que M. Varignon, uno de nuestros mejores géómetras, nos ha dado a conocer poco ha un método general para encontrar las diferentes fuerzas centrales que arrastran a un planeta. Al comenzar esta indagación, no puedo menos de haceros la justicia que se os debe, y decir que vos y M. Newton sois los primeros y aun los únicos que habéis perfeccionado la geometría hasta descubrir esa gravitación de los planetas hacia el Sol, además de que como M. Varignon sólo se sirve del cálculo diferencial, con cuyo medio marcha perfectamente, es continuo su reconocimiento respecto del autor de este cálculo y se complace en hacerlo público»⁵².

Según Leibnitz, pues, cada astro se encontraría subordinado a una fuerza de atracción dirigida hacia el sol, a otra centrífuga de sentido contrario, cuya magnitud deberá deducirse de los teoremas de Huygens, y a una tercera de impulsión, provocada por el flúido etéreo que le circunda, impulsión que se supone normal al radio vector y cuya intensidad se comportaría en razón inversa a la longitud del mismo; esta impulsión, que no es sino la *virtus motrix* de Kepler y Borelli, desempeñaría el papel de tal en el sistema turbillonario, como dijimos, de Descartes y Roberval. Calculando luego, con el auxilio de los teoremas de Huygens, la fuerza con la que el planeta debe gravitar hacia el Sol, si su movimiento viene regido por las leyes de Kepler, la encuentra inversamente proporcional al cuadrado del radio vector.

Halley, a su vez, y por su cuenta desde 1684, o sea cinco años antes que Leibnitz, aplica los teoremas de Huygens a las hipótesis de Hooke; suponiendo circulares las órbitas de los di-

⁵¹ LEIBNITZ, *Obras*, Corr. Fil., IV, p. 10. Madrid.

⁵² *Ibidem*, T. IV, p. 101. Cajori, Newton and Leibnitz on the invention of the Calculus. Newton's Principia, Appendix, p. 655. California, 1946.

versos planetas, comprueba que la 3.^a ley de Kepler supone a éstos sometidos a fuerzas proporcionales a sus masas y a la inversa de los cuadrados de sus distancias al Sol. Poco después de la encuesta inédita de Halley, antes de que Leibnitz formulara su teoría y prácticamente arrebatando el triunfo a Hooke, Newton comunica, en 1686, a la Real Sociedad de Londres los primeros resultados de sus trabajos sobre Mecánica Celeste; su obra *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) representa el orden lógico de sus concepciones⁵³.

IV. — LA OBRA DE NEWTON (1643-1727): aceptados, después de cincuenta años, los principios inerciales de Galileo, conocidas las expresiones matemáticas de la fuerza centrífuga y en posesión de las leyes de Kepler tenidas por rigurosas, e ignorando nosotros de propósito, para no empañar la exposición, las querellas de primacía científica, múltiples en el siglo XVII, Newton, nacido en 1643, a un año de la muerte de Galileo y cien después de la de Copérnico, muy joven aún, escribe:

«en el año 1665... comencé a meditar sobre la gravedad referida a la órbita de la Luna; habiendo encontrado cómo se podría medir la fuerza con la que un globo que gira dentro de una esfera, presiona la superficie de la esfera misma, de la ley de Kepler sobre los tiempos periódicos de los planetas que aseguran que se han en proporción sesquialtera con sus distancias a los centros de sus órbitas, deduje que la fuerza que mantiene los planetas en sus órbitas debe ser inversamente proporcional a los cuadrados de sus distancias al centro en torno a los que ellos giran; y por ello parangoné la fuerza que mantenía a la Luna, en su órbita, con la fuerza de la gravedad sobre la superficie de la Tierra, encontrando que eran casi iguales»⁵⁴

En efecto: si la *virtus motrix* de Kepler producía una aceleración de los planetas hacia el Sol, que era inversamente proporcional al cuadrado de sus distancias al mismo, resultaba natural investigar si la Tierra accionaría sobre su satélite la Luna de la misma manera, es decir, con una fuerza igual, capaz de equilibrar la centrífuga que tiende a desalojarla de su órbita. Conociendo el espacio que recorre un cuerpo en su caída sobre la tierra en la unidad de tiempo, y aplicándolo a la distancia entonces concida de la Luna, en la hipótesis de que dicha fuerza dis-

⁵³ DUBIEM, *Op. cit.*, p. 382.

⁵⁴ ABETIL, *Op. cit.*, p. 123.

minuyera en razón inversa al cuadrado de la distancia, encontraba Newton que, en tales condiciones, dicho cuerpo tendría que haber recorrido la distancia de 15 pies (4.57 m.), valor superior a los 13 pies (3.96 m.) encontrados como importe en la unidad de tiempo de la desviación que la Luna debía sufrir para poder mantenerse en su órbita. Dos pies de diferencia en dicha comparación le hicieron abandonar la encuesta, hasta que, varios años más tarde (1682), ante una consulta del enciclopédico Hooke sobre la curva que describiría un cuerpo que cae desde cierta altura, retoma Newton la discusión del problema conocedor de las últimas medidas geodésicas de Picard sobre las dimensiones de la Tierra, notablemente más precisas que las utilizadas en sus primeros cálculos, comprueba la perfecta coincidencia de los resultados, fiel reflejo de la validez de sus hipótesis ⁵⁵.

Dos años más tarde (1684) Wren y Halley tuvieron también motivos para discutir con Hooke la trayectoria que describiría un móvil sujeto a la fuerza de atracción que actuara conforme a la ley de la gravedad, o, en otros términos, cuál debería ser la forma de las órbitas de los planetas alrededor del Sol en la hipótesis de que la fuerza de atracción disminuyera con el cuadrado de la distancia. No encontrando la solución adecuada, Halley se decide a visitar a Newton, quien, ante la consulta en cuestión, responde inmediatamente: «Elipses», añadiéndole que su afirmación la respaldan los cálculos necesarios para demostrarlo. Estos serán luego publicados en el primer libro de su obra, en cuya conclusión final generaliza:

«la trayectoria que describe un móvil atraído hacia un centro fijo con una fuerza que actúe en razón inversa al cuadrado de la distancia, es una cónica» ⁵⁵.

En posesión de los movimientos mecánicos de los cuerpos celeste, entra Newton a considerar las particularidades de esta fuerza incógnita. Esto lo hace en el libro tercero *De mundi systemate*, donde aborda de lleno el tema. La fuerza, estima Newton, que incesantemente solicita a los cuerpos terrestres y que les precipita según la vertical, caso de que sean libres, nos ofrece el ejemplo de una fuerza aceleratriz, emanada de un cuerpo pla-

⁵⁵ CAJORI, *Op. cit.*, Appendix, nota 40.

⁵⁵ NEWTON, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, L. I, Prop. LVII y sgs.

netario y que se ejerce a distancia. Cualquiera que sea la sustancia y la masa de los cuerpos que nosotros sometamos a su acción, ella los solicitará con igual energía ⁵⁷.

Por lo tanto, esta fuerza que actúa igualmente sobre todos los cuerpos terrestres sin distinción de naturaleza, debe ser de la misma especie que la que retiene a los planetas suspendidos en sus órbitas alrededor del Sol, y cuya acción debe extenderse indefinidamente en el espacio, con una intensidad que decrezca en razón inversa al cuadrado de su distancia.

«Así, pues, concluye Newton, la fuerza que retiene a la Luna en su órbita, reducida a la superficie terrestre, es igual a la que nosotros llamamos gravedad; por consiguiente, ésto es la gravedad. Pues no podemos conocer nosotros, ni caracterizar las fuerzas, sino por su intensidad y modo de actuar» ⁵⁸.

Después de haber comprobado que la gravedad terrestre es suficiente para retener a la Luna en su órbita, y de haber deducido de la tercera ley de Kepler que una misma fuerza es la que se extiende desde el Sol a los planetas y de éstos a sus satélites, la sola analogía hace intuir a Newton que todos estos fenómenos deberían ser consecuencia de un mismo principio mecánico, que consistiría en que todas las partículas materiales contenidas en nuestro mundo planetario gravitarían directa y recíprocamente entre sí en virtud de una misma fuerza general, cuya energía sería proporcional a sus propias masas e inversa al cuadrado de sus mutuas distancias. Newton llama a esta fuerza «Gravitación Universal» o también «Atracción», para designarla por sus efectos aparentes y sensibles, evitando así especificar su naturaleza física o razón de ser interna, la que él declara ignorar ⁵⁹.

Como consecuencias necesarias de la universalidad de la fuerza de atracción, pudo señalar Newton, entre otras, las perturbaciones lunar y planetarias, la configuración esferoidal de la Tierra y demás cuerpos celestes, la determinación de las masas y la evolución de las densidades relativas de los planetas, la medida de la gravedad que cada uno de ellos ejerce sobre los elementos materiales de su superficie... enunciados que luego

⁵⁷ *Ibidem*, L. III, Prop. VI, Teor. VI.

⁵⁸ *Ibid.*, Prop. IV, Teor. IV.

⁵⁹ *Ibid.*, Prop. VII, Teor. VII, Cor. I.

Euler, d'Alembert, Clairaut, Lagrange, Laplace, Leverrier y otros desarrollarán en detalle, aplicando útiles matemáticos más precisos, englobando toda la teoría mecánica de nuestro sistema planetario en maravillosa imagen de conjunto ⁶⁰.

Del ideario Newtoniano vale la pena subrayar cinco consecuencias que responden al tema que venimos tratando:

1. *Centro de gravedad*: estipula Newton que en cualquier cuerpo o sistema de cuerpos, existe un punto llamado «centro de gravedad» o «centro de masa», que puede ser siempre considerado en equilibrio ⁶¹, y que en el solar debe ser estimado como el centro del mundo ⁶². Tal hecho, en la Tierra, no sería sino consecuencia de la mutua atracción de las partículas que la forman y de su rotación diurna.

La atracción universal da así por terminada la discrepancia entre el pensamiento kepleriano, que veía en la gravedad una fuerza mutua de atracción entre el grave y cada una de las partes del globo terrestre, y las ideas de Alberto de Sajonia, Cardan, Guido Ubaldo y Galileo, según quienes el centro de gravedad de un cuerpo aspira a coincidir con el centro común de las cosas pesadas ⁶³.

2. *Mareas*: prueba Newton que éstas son debidas a la atracción luni-solar, con lo que da cuenta de un fenómeno vislumbrado y discutido, pero no resuelto correctamente por sus antecesores; aunque es verdad que su teoría sobre las oscilaciones periódicas del mar se basaba sobre hipótesis que debieron ser más tarde modificadas, sin embargo, sus nuevas proposiciones fueron definitivas para finiquitar tan discutido problema ⁶⁴.

3. *Magnetismo*: si bien Newton, en diversas partes de su obra, asimila la fuerza de atracción con la del magnetismo, sin embargo, su opinión respecto a la naturaleza específica de ambas fuerzas es concluyente:

«La fuerza de la gravedad es de una naturaleza diferente a la fuerza magnética; pues ésta no es proporcional a la materia atraída. Algunos cuerpos son

⁶¹ NEWTON, *Op. cit.*, L. III, Prop. XI.

⁶² *Ibid.*, Prop. XII, Cor.

⁶³ DUIHEM, *Les origines de la Statique*, II, Comment s'est épuée la notion de centre de gravité. p. 156 sgs.

⁶⁴ NEWTON, *Op. cit.*, III, Props. XXIV, XXXVI, XXXVII.

atraídos por el imán más, otros menos y la mayoría de ninguna manera. La fuerza magnética hacia un mismo cuerpo puede aumentarse o disminuirse; a veces ella, según la cantidad de la materia, es más fuerte que la fuerza de la gravedad; y apartándolo del imán decrece no como el cuadrado, sino más bien como el cubo de su distancia, según se ha podido estimar a base de observaciones, por lo demás, de no gran precisión»⁶⁵.

Quedan, pues, confirmadas las presunciones de los argumentos de Gassendi contra Morin al tratar las causales de las mareas, así como definitivamente eliminadas las concepciones magnéticas de Gilbert, como fuerzas rectoras del cosmos.

4. *Sistemas turbillonarios:*

«La hipótesis de los torbellinos, dice Newton, adolece de muchas dificultades. Para que el radio vector de cada planeta pueda barrer superficies alrededor del Sol que sean proporcionales a sus tiempos, los tiempos de revolución de cada una de las partes de su torbellino deben ser proporcionales al cuadrado de sus distancias al Sol; para que los cuadrados de los tiempos de revolución de los planetas sean como los cubos de sus distancias al Sol, los cuadrados de los tiempos de revolución de las partes de su torbellino tienen que ser proporcionales a los cubos de sus distancias; para que, en fin, los pequeños torbellinos conserven sus trayectorias alrededor de Saturno, Júpiter y demás planetas, y puedan participar libre e imperturbablemente del gran vortex del Sol, los tiempos de sus revoluciones deben ser iguales a los de las partes del torbellino del Sol. Las rotaciones, empero, del Sol y de los planetas alrededor de sus ejes, que deben corresponder a los movimientos de sus vórtices, están muy lejos de guardar todas estas proporciones. El andar, finalmente, de los cometas, cuyos desplazamientos son muy regulares y regidos por las mismas leyes que las de los movimientos de los planetas, no puede ser computado a base de la hipótesis de los torbellinos; pues ellos se desplazan muy excéntricamente en todas las partes del cielo, cosa que sólo puede acontecer si no forman parte de un torbellino»⁶⁶.

El sistema turbillonario cartesiano, cuya razón de ser había sido cubrir la necesidad de encontrar un algo que mantuviera y ligara el movimiento de los planetas, y al que Descartes llamó «el más sencillo y más claro» y que «actualmente es aceptado por casi todos los astrónomos, los que ven palpablemente que de otra manera es imposible explicar los fenómenos que se producen», queda, pues, relegado en la historia de las ideas cosmológicas como un episodio que cubrió una necesidad perempto-

⁶⁵ *Ibid.*, III, Prop. VI, Cor. V.

⁶⁶ NEWTON, *Op. cit.*, L. III, Scholium Generale.

ría del momento científico y que propició, para ser benévolos, la recepción del gran descubrimiento de Newton ⁶⁷.

5. *Naturaleza de la gravedad*: al prefacio de Cotes se deben principalmente las controversias suscitadas sobre las ideas filosóficas profesadas por Newton sobre la fuerza de la gravedad. Diversas expresiones de la primera edición de la obra ⁶⁸ hacían sospechar que para Newton «la gravedad era una propiedad inherente a los cuerpos», como taxativamente declara el susodicho Cotes. Tal impresión sostuvieron en el continente Huygens, Lalande, Bordas-Demoulin y otros, siendo opinión común entre los astrónomos y físicos de su tiempo. Por ello, si bien Huygens adhiere a la mecánica celeste de Newton abandonando la cartesiana, rechaza, con todo, el punto de vista filosófico del nuevo sistema, calificando a la gravedad, *vis insita* de la materia, como un absurdo.

Que en realidad tal no era el sentir de Newton lo pone de manifiesto en carta a Bentley (17-I-1693), donde aquél corrige las falsas interpretaciones que se le atribuyen sobre la naturaleza de la gravedad y también sobre la *actio in-distans*:

«Es inconcebible, dice, que la materia bruta inanimada, deba actuar sobre otro cuerpo a distancia, como sería, si la gravitación, al sentir de Epicuro, fuera algo esencial e inherente a los mismos. Y ésta es una razón por la cual deseo que usted no me adjudique una gravedad innata. Que la gravedad deba ser una cualidad innata, inherente y esencial a la materia, en forma de que un cuerpo pue-

⁶⁷ El prefacio de Cotes (1713) a la segunda edición de la obra de Newton es de capital importancia histórica para interpretar, entre otros hechos, la casi secular lucha entre las teorías de Descartes y Newton, así como la reacción de Leibnitz (1716), salpicado en el mismo, al calificarlo de «excesivamente áspero». La necesidad de refutar el sistema turbillonario de Descartes 26 años después de la aparición de la obra de Newton, indica la gran popularidad que aun en Inglaterra había adquirido la concepción cartesiana enunciada en 1644. La presentación literaria de Descartes había ganado, en efecto, más adeptos que la matemática de Newton. Es verdad que matemáticos de la talla de Halley, David y James Gregory, Keill, Whiston, Taylor, R. Smith y otros se habían pronunciado por la doctrina de Newton, para aun entonces en Cambridge el sistema cartesiano gozaba de gran vitalidad; habrá de esperarse hasta que en 1730, tres años después de la muerte de Newton y 43 de la primera aparición de su obra, se imponga como texto en esa alta casa de estudios. En el continente, sin embargo, la obra de Descartes tarda 20 años más en ser suplantada; no obstante las correcciones introducidas a la concepción original cartesiana por Hygens, Perrault, J. Bernoulli y otros, ya a mediados del siglo XVIII las ideas newtonianas habían triunfado definitivamente.

⁶⁸ NEWTON, *Op. cit.*, L. I, Props. LX, LXIX, LXXII, LXXV, LXXVII; L. III, Prop. V.

da actuar sobre otro a distancia y a través del vacío, sin nada intermedio que sea portador de su fuerza y acción, es para mí un absurdo tan grande que no debe haber hombre que por poco competente que sea en materias filosóficas caiga en semejante aseveración. La gravedad debe ser causada por un agente que actúe constantemente de acuerdo a ciertas leyes; pero si este agente debe ser material o inmaterial, lo dejo a la consideración de mis lectores».

Consideraciones ulteriores añadidas a las segundas ediciones de su obra *princeps* (1713) y de su *óptica* (1717), reflejan oficialmente su pensamiento definitivo:

«así, según esta regla, debemos afirmar que todos los cuerpos se atraen según un principio de mutua gravitación... No que yo afirme que la gravedad es esencial a los cuerpos; por *vis insita* no entiendo otra cosa que su inercia»⁶⁸ «Y para demostrar que no asevero que la gravedad es una propiedad esencial de los cuerpos, he añadido una cuestión (Q. 31) referente a su causa, prefiriendo proponerla a manera de Cuestión, porque aún no estoy satisfecho con lo que dan los experimentos»⁶⁹. Por lo demás, «hasta ahora yo no he sido capaz de deducir de los fenómenos la causa de estas propiedades de la gravedad, y no formular hipótesis —*HYPOTHESES NON FINGO*—⁷⁰, porque todo lo que no puede ser deducido de los fenómenos debe denominarse hipótesis; y las hipótesis, sean metafísicas o físicas, sean de cualidades ocultas o mecánicas, no caben en una filosofía experimental. En esta filosofía, de los fenómenos se obtienen proposiciones particulares, de las que se deducen luego las generales por inducción»⁷¹.

RESUMEN:

1. *Principios matemáticos*: antes de Newton, se creía que la gravedad se encontraba en el centro de los planetas. Desde Newton dicha fuerza se considera residir en cada molécula y que una acción recíproca es ejercida entre todas las partículas de la materia terrestre y planetaria. De los movimientos celestes darían cuenta dos fuerzas: la inercia, que, con el impulso inicial, constituye el elemento tangencial, y la continua central, que no es otra que la gravedad. Esta es inseparable de la materia y decrece como toda acción que emana de un centro en razón inversa al cuadrado de la distancia.

⁶⁹ *Ibidem*, L. III, Reg. 3.

⁷⁰ NEWTON, *Optica*, Advertisement, 1717.

⁷¹ CAJORI, *Op. cit.*, Appendix, p. 671: Newton's use of hypotheses. Síntesis de las falsas interpretaciones modernas que se atribuyen a la frase «*Hypotheses non fingo*», como si Newton propugnara el método empírico solamente, denegando a las disciplinas metafísicas su mejor contribución para explicar la naturaleza íntima de las causales de los fenómenos.

⁷² NEWTON, *Phil. Nat.*, L. III, Scholium Generale.

2...*Naturaleza de la gravedad*: Expuestas las leyes por las que se rige esta fuerza que extiende su influencia hasta los más remotos límites del universo, al abordar el tema de su naturaleza, Newton reduce su exposición a algunas ideas generales, que en nada conforman una opinión definida sobre el origen positivo de dicha fuerza. Acepta como un hecho que la fuerza —es decir la velocidad que el cuerpo toma en la primera unidad de tiempo, supuesto que la intensidad se mantenga constante a través de toda su duración— que actúa entre dos cuerpos varía en razón inversa al cuadrado de las distancias, llamándola fuerza aceleratriz; pero no por creer en algún principio especial inherente a los cuerpos mismos, sino para indicar el efecto y la medida de la razón del movimiento, cualquiera que fuera, por lo demás, la naturaleza de la causa.

El espacio correspondiente a esta velocidad es, en la Tierra, el que recorren los graves en la caída sobre su superficie en la primera unidad de tiempo; en las órbitas planetarias esta cantidad vendría dada por el apartamiento que sufren los cuerpos celestes de la tangente a las mismas. Además, nunca ha negado Newton que el espacio que circunda a los cuerpos pueda ser también sede, como ya lo creyera Kepler, de las acciones gravitatorias, por cuanto también este espacio, aunque sutil y etéreo (*spiritus quidam subtilissimus*), es, a su vez un enorme medio material y físico donde estarían sumergidos los cuerpos celestes.

Esto, entiende Newton, es todo lo que le da la geometría de los cielos; el resto pertenece a la especulación filosófica, porque de la coordinación de todos los hechos observados, nada se deduce que le pueda sugerir fundadamente una imagen sobre la naturaleza de la gravedad.

VII. RAÍCES METAFÍSICAS DEL PROBLEMA. — EINSTEIN (1879-1955): Newton nos ha llevado así a un punto de la discusión que, si bien por un lado representa el tope a que han podido llegar las ciencias astronómicas sobre el hecho que realmente sirve de trabazón mecánica a los cielos, por otro, sin embargo, deja abierto el interrogante que fué y sigue siendo después de casi tres siglos el objeto de las controversias de los sabios: cuál sea la naturaleza o esencia misma de la gravedad.

El problema erizado de dificultades y del que se habrían desentendido los físicos creyéndolo astronómico, vuelve de nuevo a ellos, por cuanto la fenomenología del hecho postularía abandonar la búsqueda del origen de la fuerza gravitacional, felizmente encontrado, para orientarla hacia el estudio de los constitutivos esenciales de la materia misma, sede de dicha propiedad, y de cuyo estudio tiene necesariamente que participar el cosmólogo.

En el famoso *Scholium Generale* al tercer libro de su obra, plantea Newton el problema de la inducción de las leyes como menester de la Filosofía de la naturaleza, cuyos principios se identificaban con los propios de la Física teórica de su tiempo, pero no con la generalidad que supondría tal método inductivo. Este, para ser epistemológicamente completo, debería partir de los principios precientíficos de la razón suficiente y de la uniformidad de la naturaleza, los que sobreentendidos, trabajo del científico sería investigar las causas de las que dependen los fenómenos naturales, formulando luego las leyes universales que los engloban.

Así, pues, las especulaciones del cosmólogo y del físico tienen un punto común de partida; este punto común son los hechos experimentales que descubre la observación, aplicada a los fenómenos del mundo anorgánico. Difieren, con todo, en que la Física teórica, con la ayuda de las demás ciencias aplicadas afines, entre las que se debe contar como básica la física experimental, trata de dar razón, por medio de teorías e hipótesis, del sinnúmero de acontecimientos naturales, los que, previamente catalogados con gran minuciosidad estadística, estudia a los efectos de una posible formulación matemática de las leyes que los rigen, sintetizando en éstas, cuando las encuentra, las causas próximas que los respaldan; la Cosmología, empero, de la que serían subsidiarias estas ciencias físicas, trata de adentrarse en el estudio de la naturaleza íntima que adecúan los mismos fenómenos de la naturaleza inorgánica, buscando dar con las causas propiamente llamadas últimas y universales, objeto, por lo demás, de todas las disciplinas filosóficas en general.

En este orden de ideas podemos aseverar que el trabajo mancomunado de los astrónomos y de los filósofos fué hasta

Newton ejemplar; las diferencias o puntos de vista dispares deben atribuirse a que, al alternar, en un tema de su común incumbencia, reprochábanse errar el camino en la ferviente búsqueda de la verdad; ello era posible debido al conocimiento y gran interés que las disciplinas científicas de los unos despertaba en los otros. Por eso Newton termina su *Scholium Generale* cediendo a los cosmólogos lo que él, también filósofo, no ha podido madurar debidamente: «hasta ahora yo no he sido capaz de deducir de los fenómenos la causa de estas propiedades de la gravedad...».

No obstante lo acotado anteriormente sobre el método inductivo proclamado por Newton, la frase característica de su famoso *Scholium* «*Hypotheses non fingo*», desconectada de su texto e intención y malintencionadamente interpretada, ha derivado la creación de un método empírico neomecanicista —sombra narcotizante de los investigadores— que ha viciado en general las realizaciones científicas posteriores. Las hipótesis, en realidad, que Newton se resiste a aceptar, son las combinaciones mecánicas de figuras y movimientos como causas de la gravedad, al estilo de las explicaciones de Descartes y de Huygens. Para Newton, atrás de los fenómenos gravitatorios, existe latente una «causa oculta» de la que sólo podría dar razón la Cosmología. La solución integral del problema depende, pues, como dijimos anteriormente, de las conclusiones a que arribe el estudio de la constitución íntima de la materia, sede del fenómeno gravitatorio.

«La gravedad, la inercia y la materia —dice Armellini—, pueden considerarse como tres aspectos de un único misterio; opinamos, pues, que la ciencia podrá realmente explicar qué cosa sea la gravedad, sólo cuando conozcamos ciertamente qué cosa sea la materia»⁷³.

En tal empresa siguen empeñados los físico-químicos y las grandes escuelas cosmológicas que los respaldan.

De estas, la Peripatética, la Atomística, la Cartesiana y la Newtoniana (Boscovich 1711/87 y discípulos) ya dieron de sí todo lo que se hubiera podido esperar de ellas, no llegando a con-

⁷³ ARNELLINI, *I problemi fondamentali della Cosmogonia e la legge di Newton*. Roma, 1937 - XV.

clusión alguna definitiva plausible. El historial de las mismas nos las presenta como reprochándose, unas el arsenal de cualidades, ocultas bajo la llamada forma sustancial (Newtonianos a Peripatéticos), otras recriminándose como sólo verbales apariencias las fuerzas de sollicitación mútua entre los cuerpos (Atomistas a Newtonianos), cuando no sindicándose de absurda la identificación de las esencias de los cuerpos con la sola extensión de los mismos (Atomistas a Cartesianos). El aporte de todas ellas refertne a la constitución de los cuerpos es, en realidad, negativo: los peripatéticos y los cartesianos niegan la posibilidad de un espacio vacío; los newtonianos niegan todo lo que no se reduzca a una fuerza de interacción entre puntos materiales; los atomistas y los cartesianos niegan toda acción a distancia; los cartesianos, además, no reconocen otras cualidades de la materia que no sean la configuración externa y el movimiento. Así es como, tristemente, el trabajo haya resultado estéril, pues con solas negaciones no se puede construir una ley física que pueda generalizar el metafísico.

No mejor suerte que los anteriores sistemas metafísicos y físicos a la vez, han corrido los exclusivamente físicos o metafísicos desconectados entre sí. Entre estos últimos deben anotarse el Dinamismo Leibnitziano, reacción contra el empirismo de Descartes, y el criticismo Kantiano, reacción contra la escolástica renacentista. Ni el criticismo puro del autor, ni mucho menos el postkantiano han sido válidos para la interpretación de las causales de los fenómenos cuya existencia mantiene a *priori* permanentemente en duda. Como escuela de confusión científica moderna, goza, sin embargo, de gran jerarquía universitaria.

Hechos de orden químico, físico y mecánico parecieron en un momento favorecer las opiniones de aquellos que trabajaron sólo empíricamente, desconociendo en absoluto las raíces trascendentes del problema. Tales los que se agruparon en el neomecanicismo (Perrin, Langevin, Bouty, Hertz, Kirchhoff, Lord Kelvin, Lorentz, Picard, Boltzmann...); o en el atomismo dinámico (Secchi, Helmholtz, Moleschott, Buechner, Haeckel...); o, finalmente, en el energetismo (Le Bou, Ostwald, Mach, Maxwell, Duhem, Poincaré...).

Pero ya en el siglo XX todo ello ha quedado atrás; lo andado, sin embargo, no ha sido, felizmente, en vano. «Si yo he visto un poco más lejos que los demás, escribía Newton, es porque me he apoyado sobre las espaldas de los gigantes que me precedieron...»⁷⁴. Algo similar habrá de decir algún moderno Newton, refiriéndose a los jerarcas del saber de las dos últimas centurias.

A partir del año 1915 una nueva tentativa insospechada vino a substituir todas las teorías anteriores; ella se debe a Einstein y forma parte de su teoría física de la relatividad generalizada. Uno de los puntos más importantes de este audaz ensayo se refiere a la identificación de la masa con la energía.

«La masa pesada de un sistema aislado, dice Einstein, viene necesariamente determinada por la energía de este sistema. A la energía de un sistema aislado pertenece también la energía de su campo de gravitación; ésta, por lo tanto, debe contribuir no sólo a la masa inerte del sistema, sino también a la masa pesada... Todo proceso físico por el solo hecho de corresponderle grandes importes de energía, determina un campo gravitacional. Por otro lado, el hecho de que todos los cuerpos estén sujetos a caer de la misma manera, lleva a pensar que en un campo gravitacional los procesos físicos se comporten exactamente como si ellos tuvieran lugar en un sistema de referencia acelerada».⁷⁵

Ahora bien; como en el vacío todos los cuerpos caen con la misma velocidad, y como la gravedad (pesanteur) imprime una misma velocidad a todos los cuerpos vecinos, supuestas las mismas condiciones iniciales, justo es entonces asimilar la gravedad (pesanteur) a un campo de fuerzas de inercia, o, lo que es lo mismo, decir que la masa pesada y la masa inerte de un cuerpo son siempre idénticas. Pero como la gravedad (pesanteur) no es sino un caso particular de la gravitación universal, ésta es asimilable a los efectos de un campo de fuerzas debido a la inercia. Esta asimilación es tal que, según Einstein, el campo gravitacional actúa sobre todas las cosas, como lo hace sobre los cuerpos pesados, sean ellas luz, energía o cualquiera de las formas en que ésta se presente. De ahí su famoso principio:

«en cada punto y en un instante dado, o, en otros términos, en cada punto del espacio-tiempo, existe una equivalencia entre el campo de gravitación y un cierto campo de fuerzas inerciales, cualquiera que sea el sistema de referencia elegido»⁷⁶.

⁷⁴ ABETTI, *Op. cit.*, p. 130.

⁷⁵ EINSTEIN, *Sur le problème de la relativité*. Scientia, 1914.

⁷⁶ METZ, *La relativité*, p. 57. Paris, 1923.

La ley general así encontrada del campo gravitacional ⁷⁷, cuya acción se propaga gradualmente con la velocidad de la luz y no instantánea o casi instantáneamente en todas direcciones, como suponían los Newtonianos, es, quizás, la mejor contribución científica de Einstein; sólo ella es suficiente para hacerse acreedor al respeto universal de los sabios; fué en su tiempo de gran valor eurístico, en hechos que hasta ese momento eran imprevisibles por la sola enunciación de la ley de Newton, tales, por citar sólo los astronómicos: la curvatura de los rayos luminosos al pasar las proximidades de un cuerpo de gran masa gravitatoria, el desplazamiento de las rayas espectrales hacia el rojo y el corrimiento del perihelio de Mercurio.

La gravífica einsteineana, resumen de toda la dinámica ⁷⁸ y síntesis genial de una enormidad de hechos físicos, no admite, sin embargo, como postulado la reducción de todas las fuerzas al

⁷⁷ *Ann. d. Phys.*, T. XVII, p. 89.

⁷⁸ Síntesis de las principales teorías dinámicas:

- a. *Aristóteles*: en los móviles obran dos fuerzas: una potencia y una resistencia; la velocidad varía en proporción directa de la primera e inversa de la segunda. De ello se deduce: que el movimiento es imposible en el vacío, porque en él, no habría resistencia y se produciría una velocidad que excedería cualquier velocidad posible. La potencia lleva a los cuerpos a su lugar natural, a los pesados hacia abajo, a los livianos hacia arriba; la Tierra, pesada, y que ocupa su lugar natural, no está sometida a potencia alguna; no tiene, pues, ninguna velocidad: está inmóvil.
- b. *Galileo*: la existencia de una velocidad no es indicio de que una fuerza esté obrando sobre un móvil, o, en otros términos, la conservación de la velocidad de un móvil no requiere la acción de una fuerza; de existir, se manifestaría en las variaciones de la velocidad del cuerpo, sea aumentándola, disminuyéndola o desviándola, midiéndose su efecto por la rapidez con que varía dicha velocidad, o sea por la aceleración. Es más; si sobre un cuerpo obra una fuerza única, la misma fuerza se requiere para que mientras dura su acción, se produzca cierto incremento de velocidad, sea que este incremento se sume a una pequeña o a una gran velocidad anterior. Y así, si se juntaran en una sola masa dos cuerpos iguales, la aceleración que la misma fuerza produce sobre el conjunto, es sólo la mitad de la que produciría obrando sobre uno de ellos; en general, la fuerza se mide por el conducto de dos factores: la aceleración producida y la masa que ha recibido esta aceleración.
- c. *Newton*: postula, además de la medida de las fuerzas por las aceleraciones, la igualdad de las atracciones mutuas de dos partículas materiales, y también que la inercia de los cuerpos para tomar aceleración, que hoy denominamos masa, es proporcional a su cantidad de materia.
- d. *Einstein*: perfecciona la definición de fuerza, diciendo con Galileo que si no hay aceleración, no hay fuerza, y afirmando con Aristóteles que a mayor velocidad corresponde mayor fuerza, si las demás circunstancias son iguales, y negando también que la velocidad de los móviles puede exceder una velocidad finita, la velocidad de la luz.

puro y simple movimiento local, o a la pura energía, como lo hiciera Mach (1838-1912), precursor indiscutible de Einstein, cuyas hipótesis acepta y utiliza éste, para formular su célebre teoría de la relatividad ⁷⁹. Einstein no era filósofo. Físico y matemático, sólo puede formular una teoría físico-matemática.

Considerada desde el punto de vista físico, Einstein deja prácticamente intacta la concepción de Newton, que corre paralela a la de aquél:

«La ley de la gravitación de Einstein, dice Eddington, controla una cantidad geométrica, *la curvatura*; en cambio, la ley de Newton rige una cantidad mecánica, *la fuerza*» ⁸⁰; desde el punto de vista matemático, la completa con términos no-euclídeos, que parecerían expresar mejor la realidad euclídea: «la supremacía aparente de la geometría (sobre la mecánica) se debe al hecho de que posee un vocabulario más rico y de más fácil adaptación» ⁸¹.

Filosóficamente hablando, sin embargo, subsiste el problema clásico planteado por Newton, a pesar de la profunda revisión y alteración introducida por Einstein a los conceptos *físicos* del espacio y tiempo: los hechos observados aún no nos han revelado el misterio, al parecer irreductible, de la naturaleza y causa de la gravedad. Ello no será posible, sin duda, con sólo pizarra y tiza al estilo de Einstein.

Resumiendo:

La gravitación, o la gravedad, como expresión particular de aquella, en la antigüedad se consideró como una cualidad innata propia de los cuerpos, de la que era reflejo la tendencia de los mismos hacia sus semejantes (Platón) o hacia sus lugares naturales (Aristóteles); desde Newton pasó a ser para sus discípulos, no para el Maestro, una fuerza inherente a los elementos materiales que ejercían sobre los otros recíprocamente su acción a distancia, o sea, instantáneamente, sin que interviniera para nada el medio que los separaba; para los modernos, en fin, una propiedad que, al margen de los cuerpos mismos, reside más bien en el medio material o inmaterial, llámesele éter, en el que se

⁷⁹ WULF, *Física*, p. 73.

⁸⁰ EDDINGTON, *La naturaleza del mundo físico*, p. 160. Bs. As., 1938.

⁸¹ *Ibid.*, p. 164.

encuentran como sumergidos los cuerpos celestes en el macro, o los elementos atómicos en su microcosmos.

Aceptado este último modo de ver las cosas, que, prácticamente, en nada difiere de la concepción expuesta por el propio Newton Senior en sus *Principia* (3.^a ed., 1725-6) y en su *Optica*, y al no admitirse una acción a distancia, debe propugnarse que la gravedad actúa a través de un medio, sede de tal actividad; pero en ninguna forma se puede afirmar que este medio, llamado éter, interpuesto entre los astros o los elementos constitutivos de la materia en general, sólo él, sea la única causa de la atracción. Porque ésta, según el sentir y consideración más elemental, primero emanaría como de una fuerza interna propia del Sol (de los astros), cuya influencia por medio del éter se propagaría hasta los astros (el Sol). La manera cómo se efectúe esta transmisión posiblemente siga siendo un eterno enigma. Si, por el contrario, los cuerpos celestes no cuentan como sedes de la gravitación, o retrocedemos a la concepción cartesiana de los torbellinos, o la ciencia aún no es capaz de explicar satisfactoriamente el porqué los átomos o partículas etéreas, con constancia no disminuía por la interposición de otros cuerpos y en línea recta, empujen la Tierra hacia el Sol y por qué la gravedad se mantenga siempre proporcional a la masa de los cuerpos que se atraen.

Científicamente, entonces, la naturaleza y causa próxima de la fuerza de la gravitación (materia e inercia) ha resultado ser aún un factor difícil de doblegarse a los intentos experimentales; a casi tres siglos de distancia, pues, las consideraciones fundamentales del *Scholium Generale* de Newton se mantienen válidas.

Posiblemente, algo más se hubiera adelantado si, después de Newton, no se hubiera menospreciado en lo científico la contribución filosófica; escribiendo Leibnitz a Clarke, alumno de Newton, ya se lo recriminaba:

«Lo capital que hizo M. Boyle, le decía, fué inculcar que en la Física todo se hacía mecánicamente. Es una desgracia que los hombres acaben por disgustarse de la razón misma, y que hasta les cause fastidio la luz»⁸².

Muy fácil, también es verdad, expresarse así, cuando la naturaleza puede ser filosóficamente interpretada sin necesidad de

⁸² LEIBNITZ, *Obras*, IV, p. 344.

referirse a los hechos que primero debe suministrar el científico; pero sí, como en la cuestión de la gravedad, éste es uno de esos casos en que la razón y la luz que puede aportar el Cosmólogo están supeditadas a los datos ciertos que proporciona el Físico, justo es pensar que, no existiendo aún éstos, corresponde no arbitrar soluciones filosóficas definitivas desconectadas de la realidad.

Y como vale aún, sin embargo, del escrito citado de Leibnitz al mismo Clarke, que «en cuanto a los movimientos celestes, nada hay que sea milagroso, excepto el Principio de las cosas»⁸³, damos fin a este artículo contentándonos, como lo hiciera Newton, con dejar, lo primero «a la consideración de mis lectores» y lo segundo, señalando ese Principio a quien él llama «Dios Supremo, Señor de los Señores, Piélago insondable en el que gravitan y se mueven las obras todas del Universo salidas de sus manos»⁸⁴.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ NEWTON, *Op. cit.*, Sch. Gen.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

MANUEL HERRERA FIGUEROA, *En Torno a la Filosofía de los Valores*, Editorial Richardet. Tucumán, 1954, 18 x 27,5 cms., 48 págs.

La presente publicación del Dr. Herrera Figueroa, nos ofrece una síntesis histórica de los problemas relativos a la filosofía de los Valores, completada con el próximo punto de vista del autor.

Analiza, primero, la «perspectiva histórica inicial», donde bosqueja brevemente los antecedentes históricos de la actual filosofía de los valores, refiriéndose, especialmente, a Bolzano, Lotze y Brentano. Luego estudia la «oposición Meinong-Ehrenfels»: el primero acentúa el sentimiento como central en la captación de los valores, al paso que el segundo recalca, más bien, el apetecer o el desear, condicionado por el sentimiento, pero que no se encuentra en el sentimiento (p. 16). En la escuela eticista de Baden, analiza el Dr. Herrera Figueroa las líneas del pensamiento de Windelband y Rickert, aquél hace entrar el aspecto histórico como principal factor plasmador de los hábitos de valoración, y el segundo, en cambio, condiciona la historia y el valor al concepto de cultura. En cuarto lugar se ocupa el autor de la filosofía material de los valores con una apreciación de los sistemas de Max Scheler y Nicolai Hartman, y finalmente bosqueja también, dándole particular relieve la teoría del valor formulada por Erich Heyde. Para éste, «el valor es una cualidad que descansa en una relación con nuestra conciencia. Las cualidades secundarias dependen de la percepción sensible del yo, los valores, de la capacidad de estimación (p. 27). A pesar de que el valor es «subjetivo y relativo», puede hablarse de un «objetivismo y absolutismo axiológico», por cuanto la estimación subjetiva «no significa que depende de la voluntad del sujeto el hecho de que halle o no un valor en un objeto (Ibid).

«La objetividad de los valores no impide su relación con un sujeto; solo significa su autonomía con respecto a toda estimación arbitraria» (p. 28).

El último párrafo lo ha reservado el autor para exponer su pensamiento propio acerca de la problemática axiológica. Esta debe siempre relacionarse con la «vocación humana» y, por supuesto, también con la ontología, todo lo cual supone como última referencia, «el sentido»: «en intimidad de unión han de constituirse axiología y ontología, aquélla pendiente del sentido de ésta. En «el sentido» radica en última instancia la facultad de aprehender los valores. El sentido se constituye en fundamento de toda valoración, de toda significación» (p. 29). Si pedimos que se nos declare lo que es el sentido, nos remitirá el autor al problema de la «comprensión». «La comprensión del sentido, como captación de las significaciones últimas, no es sólo un saber acerca de algo, sino más bien una participación en algo, ha sido Von Rintelen, quien estima que en un plano de relaciones humano existenciales mutuas, la filosofía de antaño pudieron justificarse en

la medida en que superaban la «explicación» y la captación» en pos de lograr la «comprensión» de las conexiones de sentido, pues «filosofía», es ante todo «comprensión de sentido». (p. 39). Herrera Figueroa insiste en el aspecto existencial y dinámico de la filosofía y, por consiguiente, de la ontología y la axiología.

Naturalmente queda todavía el problema de una recta analítica de la comprensión y del sentido analítico que puede tomar diversas direcciones, si no se hace ajustadamente a la experiencia existencial humana. No realiza aquí el Dr. Herrera Figueroa dicha analítica, pues sólo apunta la dirección existencial de los problemas axiológicos, a través del sentido y la significación que tienen en la realidad humana.

El bosquejo histórico se prestaría a una interesante comparación de los resultados a que han llegado los principales autores de la filosofía axiológica desde mediados del siglo pasado hasta nuestros días y las teorías escolásticas sobre el «bonum». Este tiene para los escolásticos a la vez una dimensión subjetiva y objetiva, ya que en último término es lo «apetecible», en cuya significación encontramos a la vez la referencia necesaria a un sujeto, y el fundamento objetivo, es decir aquéllo por lo cual tal referencia es posible. Es curioso que la investigación moderna axiológica, después de muchos tanteos haya llegado a una definición de la esencia del valor muy coincidente con la de la vieja escolástica. Faltaba solamente insertar esta interpretación en el devenir existencial humano para tener el cuadro completo del valor y del bonum. A manera de apéndice incluye el autor un estudio sobre las ideas jurídico-sociales de Luis Vives.

I. QUILES.

MANUEL HERRERA FIGUEROA, *Justicia y Sentido*, Universidad Nacional de Tucumán Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Año 1955, 155 págs., 24 x 13,5 cms.

El estudio sobre los valores, que acabamos de analizar, tiene una aplicación concreta a la justicia en esta obra, en que el Dr. Herrera Figueroa realiza un interesante estudio filosófico jurídico, sobre uno de los valores que más interesan a la comunidad humana.

En un primer capítulo, de carácter histórico, analiza «cuatro vertientes del valor Justicia», es decir, las figuras más notables de la antigüedad, que por cierto han ido poniendo de relieve los diversos aspectos de la justicia: Platón, con su esencialismo, Aristóteles con su realismo, San Agustín con su intuición de la temporalidad en la Justicia y Santo Tomás de Aquino que subraya el aspecto social: «La dimensión totalizante vista por Platón y enlazada al juego alternante impuesto por Aristóteles, logró el tono existivo y pleno temporalizante de San Agustín y del pensamiento auténticamente social de Santo Tomás. La dimensión temporal y social de toda justicia, concilia la tensión de su objetividad con su íntima subjetividad, la dimensión absoluta de su valer con la relativa y temporal de su acontecer» (p. 57). El autor subraya el aporte sustancial y definiti-

vo del cristianismo para aclarar el verdadero concepto de justicia: «El mensaje cristiano recibe su primer intento verdaderamente sistemático en lo que la justicia se refiere, en San Agustín, y supone una inversión radical del modo de concebir el sentido de la vida» (p. 58-59). Y con razón observa la profundidad social dada por el cristianismo al concepto de justicia: «Este nuevo sesgo traído por el cristianismo encapsula en sí un significado político, ya que a la vida total substantiada en el Estado opone no sólo una vida de interioridad fuera de todo conformismo autoritario, sino además, la vida de los cielos, bien supremo que ha de merecer el individuo por su obra y su fé... La justicia se instaure como condición indispensable de conveniencia humana» (p. 59).

En el segundo capítulo analiza el autor los diversos valores incluidos en la industria y distingue los valores jus-cosmológicos (orden, seguridad y poder); valores jus-societarios (solidaridad, cooperación y confraternidad); valores jus-personales (paz, concordia y prudencia). Naturalmente que estos valores se hallan íntimamente entrelazados. En el tercer capítulo nos dá el Dr. Herrea Figueroa la interpretación de la justicia, desde la vertiente más adecuada, que es la del sentido. Coincidentemente con su concepción general de la teoría de los valores, la justicia debe analizarse dentro y en la misma conducta humana, y la comprensión del sentido de la misma es la condición indispensable para develar el verdadero núcleo del valor Justicia. Pero la referencia a la conducta humana debe ser integral, y por consiguiente abarcar todos los «sentidos» de la misma. «Los abarca a todos englobando la intimidad del ser del hombre y la de su contorno» (p. 118). El autor aboga acertadamente por una simbiosis de lo racional y de lo sensible para la comprensión auténtica de lo jurídico; «la fuente cristalina de un depurado sentido jurídico recoge la comprensión sensible e intelectual, en íntimas simbiosis cuando es verdaderamente fecunda y precisa». (p. 119).

Por su referencia simultánea a la conducta jurídica y a la ontología, excluye igualmente los esencialismos desvitalizados, los mecanismos jurídicos: «La negación del momento valorativo en el derecho, la afirmación de una técnica jurídica como orden coactivo de espaldas a la axiología, apareja una concepción mecanicista de lo jurídico, y, el derecho, so gravísima hipótesis, no puede ser concebido en términos mecanicistas. Es que es inútil, la noción de valor anida en la entraña de lo jurídico».

La justicia recibe su sentido último de la existencia humana: «el retorno a la estimativa, a la concreta consideración de los actos del hombre, como ser que es libertad y por tanto valor y sentido, salvará a la ciencia jurídica del naufragio es que zozobra. La realidad humana es por donde el valor se introduce en el mundo» (p. 138). Naturalmente, (agregamos nosotros que conocemos la clara posición del autor tendiente a aprovechar los elementos valiosos de los últimos análisis existenciales integrándolos en una analítica de la existencia humana, que tiene presente el estado histórico del hombre creado por el cristianismo), el sentido de la justicia aparece en la existencia humana, pero con sus relaciones integrales y totales, es decir, con la última referencia al Absoluto.

El profesor de la Universidad Tucumana ha realizado una ceñida investigación personal sobre problema tan actual para la vida y para la ciencia jurídica, a la luz del «sentido».

RENÉ ROQUES, *L' Univers Dioysien*. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys (14 x 23 cms.; 382 págs.). Aubier, 1954.

El autor es un especialista en la materia. Tiene publicados varios trabajos sobre temas dionisianos.

En la presente obra estudia el universo del Pseudo-Dionisio, que abarca la jerarquía celeste para las inteligencias puras y la jerarquía eclesiástica para las inteligencias humanas.

Este mundo jerárquico está situado dentro de la «visión alejandrina del mundo»; fruto ésta de influencias combinadas, frecuentemente rivales, de las filosofías platónica y aristotélica, de Filón, de la gnosis y de los neoplatónicos.

El autor se esfuerza en precisar en particular las influencias que determinaron tal o cual aspecto de la concepción dionisiana.

El «mundo jerárquico» no hay que entenderlo en un sentido cosmológico, es esencialmente el mundo de las inteligencias y su jerarquía es sagrada, únicamente concebida para la divinización de las inteligencias.

El Pseudo-Dionisio dice: «La jerarquía es un orden sagrado, una ciencia y una actividad que se asimilan, según sus posibilidades, la forma divina y que, por las iluminaciones divinas, se elevan, según sus fuerzas, a la imitación de Dios».

En la primera parte trata el autor de definir en sus líneas generales los tres caracteres constitutivos del mundo jerárquico que son el orden, la ciencia y la actividad.

En la segunda parte estudia la realización de cada uno de estos caracteres en el mundo de las inteligencias puras.

En la tercera parte análogamente investiga la misma realización en el mundo de las inteligencias humanas.

En la cuarta y última parte procura definir el papel y lugar del Verbo Encarnado en ese doble universo de inteligencias angélicas y humanas.

El autor cree que a Dionisio no se le puede tachar de ninguna manera de monofisita, pues su cristología es sustancialmente ortodoxa y concuerda esencialmente con los grandes concilios del siglo V.

El orden jerárquico es una disposición que tiene su repercusión en las conciencias. Se presenta como una ley destinada a las inteligencias, cuya constante adhesión exige.

Esta fusión de temas cosmológicos, teológicos y soteriológicos es algo común en la antigüedad tanto en la tradición pagana helénica como en la tradición cristiana; pero la estructura del orden dionisiano se inspira en los cuadros ternarios del postrer neoplatonismo.

Efectivamente Dionisio se esfuerza en concordar el mensaje cristiano y los sacramentos de la Iglesia con la concepción del universo, inteligible y sensible.

La voluntad de encontrar en los textos sagrados una réplica sistemática de las construcciones neoplatónicas conduce a Dionisio a hipótesis e interpretaciones bien frágiles.

La doctrina de la actividad jerárquica presenta también bastantes analogías con los últimos neoplatónicos. Las diferencias que los separan son, sin embargo, esenciales.

Para ambos la actividad jerárquica es purificación, iluminación y perfeccionamiento y su fin la divinización de las inteligencias. Idéntica es también la ley de la mediación. Pero para Dionisio la causa y el fin de la actividad jerárquica no residen en el uno Superinteligible, ni en las esencias inteligibles; sino más bien en el Dios Uno y Trino.

La noción de ciencia nos revela también la dependencia del neoplatonismo. De la gnosis ha retenido Dionisio la asimilación de la ciencia y de la santidad que se obtienen por la oración y la fé.

El fin y la causa de la ciencia jerárquica, según Dionisio, están en el Verbo Encarnado y en el Dios Trino del Nuevo Testamento.

La preocupación constante del Areopagita es de mantener un triple concordismo de exigencias no pocas veces divergentes e incompatibles: concordismo con las Sagradas Escrituras y tradición eclesiástica; concordismo con cuadros y dogmas fundamentales del neoplatonismo y concordismo en el seno mismo de su propia doctrina, entre el elemento racional, inteligible y unificador de una parte y los elementos de hecho, sensibles y múltiples de la otra parte.

Dionisio quiso presentar el misterio cristiano a intelectuales que no daban audiencia sino a sistemas como el neoplatonismo. Su intento era muy arduo. Con razón el autor termina su libro con las siguientes palabras: «El sincretismo y concordismo dionisianos decepcionará siempre porque han retenido bastantes elementos radicalmente inasimilables al platonismo y demasiados elementos profundamente extraños al cristianismo. Pero la confrontación generosa que apasionó a Dionisio, la firmeza de sus posiciones esenciales, en la plena y leal conciencia de verdaderos desacuerdos, deben imponerse a nuestra atención y respeto: «Que se diga: el osó demasiado, pero la audacia era bella».

La profunda investigación está llevada a cabo con rigor científico. Abundan las notas justificativas; otras precisan, matizan o explican las afirmaciones del texto.

Quizá a algunos les podrá parecer algo difuso y demasiado analizador.

Varios índices avaloran la obra.

P. J. SILY, S. I.

HERMAN, WEIN, *Zugang zu philosophischer Kosmologie* (Acceso a la cosmología filosófica) Editorial R. Oldenbourg, München, 1954.

«Meditaciones sobre el tema filosófico del orden desde el punto de vista post-kantiano», es el subtítulo del libro. Kant es el destructor de la cosmología tradicional. El ensayo de una nueva cosmología, no puede situarse antes de él, sino que debe enfrentarlo. «Nos referimos a aquel Kant, por el que no sólo llegaron a su fin la vieja ontología y cosmología, sino desde el cual el filosofar acosmológico moderno,

se ha desarrollado finalmente hasta la eliminación de todos los problemas materiales en la filosofía». (p. 60). De este modo se condensa para Wein el problema de una nueva cosmología en la pregunta de cómo es posible una filosofía material.

El acceso a una cosmología filosófica de forma nueva, se encuentra, según el autor, en el tema filosófico del orden. «Que nosotros vivimos en un mundo ordenado, es fruto de nuestra experiencia científica y general.

Analizar y describir lo que se ha querido decir con ello representa la tarea moderna filosófico-cosmológica», (p. 28) y la realización de esta tarea encierra según Wein un rechazo del planteo habitual filosófico natural, que está concebido demasiado estrechamente. La filosofía actual de la naturaleza es un hermafroditismo entre ciencia natural y verdadera filosofía y tiene que ser trascendido por lo tanto en dirección hacia un pensar cosmológico nuevo, que se esfuerza por desarrollar conceptos de estructura filosóficos universales, y por analizar y describir al final filosóficamente «estructura» y «síntesis» por sí mismas» (p. 32). Y tal análisis de estructura puede realizarse en una cosmología postkantiana, sólo de tal manera, que tenga como núcleo «lo que puede leerse «cosmológicamente» en la crítica de Kant, frente a la cosmología prekantiana, a pesar de esta crítica; lo que por lo tanto queda persistente, según su contenido material, indiferente ante esta crítica» (p. 89). Esto quiere decir, que la estructuración tiene que ser concebida como un hecho que se encuentra más allá de la oposición entre lo ontológico y lo trascendental-lógico. En la metafísica el logos se ha convertido en logos del ser o en logos de la conciencia. El logos del cosmos es el planteo invariable frente a los planteos variables de la metafísica» (p. 104). Con eso es rechazada de antemano cualquier hipostización metafísica. Wein trata de dejar atrás, con su nuevo planteo cosmológico, la manera de la metafísica, sin caer en la manera de la anti-metafísica (positivismo, etc.).

El problema cosmológico general del orden, es tratado por Wein en una plenitud de diferentes aspectos. A esto señalan por ejemplo los siguientes títulos: «El concepto de lo meta-categorial», «El problema cosmológico de lo nuevo», «El resultado de experiencia de la afinidad universal», «El problema cosmológico de lo otro», «Lógica de la estructura», «Isomorfia en el sentido cosmológico», etc.

El libro, escrito de manera claramente sistemática, merece una minuciosa atención.

WALTHER BRÜNING.

WILHELM STEINBERG, *Grundfragen des menschlichen Seins*, Eine Einführung in die philosophische Anthropologie. (Problemas fundamentales del ser humano, Una introducción a la antropología filosófica). Edit. E. Reinhardt, München-Basel. 1953.

La primera parte de este trabajo está dedicada a la exposición de las direcciones principales de la antropología filosófica actual. Steinberg incluye cada una de estas direcciones bajo un tema sintético. El primero reza: «El animal

«hombre» y trata la imagen naturalista del hombre, ante todo la de Nietzsche. Para éste, el hombre es uno entre muchos otros seres de la naturaleza. «Según él, merecería la risa burlona de todas las demás criaturas, el hecho de que el hombre se considera el fin de todo el universo». (p. 11). También rechaza Nietzsche, ver en el hombre la coronación del ser natural. «En realidad todo ser viviente es perfecto en el sentido del estar adaptado a sus condiciones de existencia. Es cierto que el hombre es el animal más fuerte, porque es el más astuto y por lo tanto está destacado por su espiritualidad, pero no obstante es tan poco el ser viviente más perfecto, que más bien es el animal más malogrado, el más enfermizo, porque está separado en la forma más peligrosa de sus instintos» (p. 12). El segundo tema del trabajo de Steinberg «El hombre como ser viviente y ser espiritual» se apoya en las tesis antropológicas de Simmel y Scheler. Simmel es por un lado filósofo de la vida e irracionalista, que coloca la vida creadora-fluyente en el centro de su pensar; por el otro lado, muestra que en toda la vida puede encontrarse una tendencia que trata de sobrepasar al mero flujo en dirección hacia una forma y norma. Esta tendencia es de naturaleza espiritual; la vida espiritual crea algo que es más vida, es decir, figuraciones significativas y válidas en sí mismas. «Recién en el escalón de la vida espiritual, se efectúa el gran cambio en el que surgen los dominios de la idea: Las formas que han hecho brotar la vida por sí misma. Nuestras imaginaciones y conocimientos, nuestros valores y juicios, se hacen independientes y definitivos y se encuentran con su efecto histórico, más allá de la vida que los crea» (p. 20). Mientras que Simmel está arraigado de este modo todavía esencialmente en presupuestos de la filosofía de la vida, aunque los limita en puntos importantes, «Scheler rechaza expresamente concebir la base original del espíritu humano como vida, porque es por antonomasia diferente de toda vida conocida por nosotros... Por lo tanto el espíritu, el que hace al hombre recién hombre, no es según Scheler un nuevo escalón de la vida, sino un principio superior a cada forma de la vida y con eso también a la vida anímica humana». (p. 23). Si espíritu y vida se enfrentan como dos poderes contrarios entonces se origina la «discrepancia en el ser humano», título del próximo tema de Steinberg. Trata aquí la antropología de Klages, según la cual vida y espíritu son dos poderes completamente originales y esencialmente contrarios que no pueden ser reducidos uno al otro, ni a un tercero. Bajo el título de «El hombre como ser moral», entra Steinberg luego en detalles sobre la imagen del hombre de Nicolai Hartmann. Según éste, la diferencia del hombre con el animal se encuentra principalmente en su moral. Como ser moral es el hombre ciudadano de dos mundos, del mundo de lo real y del reino de los valores ideales. «Como persona moral tiene la tarea de unir esos dos mundos». (p. 34). Y la moral tiene como presupuestos decisivos a la libertad. Esta está fundamentada por Hartmann en su principio de construcción escalonada, en el cual las capas más altas son autónomas frente a las más bajas y dejan con eso un lugar a la acción libre del hombre, en el mundo real. El problema de la libertad lleva entonces a Steinberg a tratar los «planteos para la filosofía de la existencia humana», en Fich-

te y Kierkegaard; las tesis existencialistas de Heidegger sobre «Maneras de ser y fundamento de ser del hombre» y finalmente el «Hombre en comunidad y en el camino hacia Dios» en Jaspers, donde son destacados especialmente los pensamientos de la comunicación y de la trascendencia.

En la segunda parte de su libro intenta Steinberg «tratar sistemáticamente los problemas desglosados de las doctrinas actuales del hombre... como problemas fundamentales del alma humana». Sus discusiones psicológicas se encuentran enteramente al servicio de la antropología filosófica. Ellas se esfuerzan por un conocimiento de aquellos rasgos esenciales de la vida anímica y del alma portadora, en los que descansa finalmente la particularidad del ser humano». (p. 8) Steinberg desarrolla sus tesis en cinco capítulos. De los problemas de la autopercepción y de la libertad del alma, le lleva su camino a través de las relaciones del ello y del yo, así como de espíritu y alma, hasta las profundidades de la vida anímica inconsciente.

Esta obra puede recomendarse como primera introducción a los problemas de la antropología filosófica.

WALTHER BRÜNING.

FRITZ JOACHAM, VON RINTELEN, *Nuestra Situación a la luz de la Cultura Cristiana*, Librerías Cervantes, Córdoba 1952.

El autor analiza en este pequeño escrito, nuestra situación espiritual desde el punto de vista de una filosofía cristiana de esencia. La espiritualidad moderna está determinada en sus fundamentos, según él, por el nominalismo. Esta doctrina, que fué representada ante todo por Ockam en la Alta Edad Media, niega la validez de normas objetivas supratemporales de esencia. «Todo es solamente singular. Construimos por nosotros mismos la incondicional, lo universal, el contenido esencial de la realidad. Con esto se allanaron todos los caminos a la subjetividad. Por ello, ya sólo es válido lo determinable por legalidades de tipo matemático-formal». (p. 7-8). Y esto es según von Rintelen, una de las características más importantes de la situación filosófica de nuestro tiempo: por un lado disuelve todos los órdenes de esencia y valor en un flujo de vida irracional-vitalista, por otro lado opone a éste, legalidades abstracto-formales que proceden de un intelecto vacío de la vida. Según la concepción última, el espíritu es indistinguible simplemente con el intelecto bajo. «El espíritu, limitado al intelecto abstracto, sólo podría medir, calcular, delimitar, captar sólo lo cuantitativo, como sucede en la matemática, técnica y economía. Por este camino se intenta interpretar todo el mundo como una imagen mecánica y expresiva de funciones». (p. 13). Si esta concepción unilateral-racionalista es trasladada del dominio científico-natural, a todos los dominios, entonces se pierde las relaciones esenciales del ser y valor; todo es sometido a una esquemática abstracta.

Por otro lado, a este intelectualismo unilateral responden actualmente corrientes irracionalistas-vitalistas que no son menos unilaterales. El espíritu se convierte aquí en mera función de la vida y de sus impulsos, en última instancia, de la voluntad de poder (filosofía de la vida, dinamismo biológico) «Preparados por el espíritu cuantificador del puro intelectualismo, se deriva ahora hacia un radical vitalismo y dinamismo; esto es hacia un final reconocimiento sólo del impulso, del instinto...» (p. 19). De este modo nuestra vida espiritual del presente, se inclina continuamente a actitudes extremas. «O se juzga todo por el ojo de la razón calculadora, o nos abandonamos completamente a las impresiones irracionales, a los impulsos de la voluntad y sus fuerzas subjetivas. La mediana unión de ambos, lo esencial del hombre, es por esto olvidada» (p. 19-20).

Pero en esta acentuación de los extremos de los intelectualistas o vitalistas, se encuentra todavía otro peligro. Si no se ve más al espíritu esencial, que puede sobrepasar al mundo hacia Dios y con eso hacia algo absolutamente válido, entonces se queda encerrado últimamente en la pura finitud. Y esta actitud es practicada mucho hoy en día, sobre todo en la filosofía de la existencia; se deja valer únicamente lo del mas acá. «Vimos que el intelectualismo práctico y filosófico de hoy no deja abierta la posibilidad de elevarse sobre nuestro ser hacia la penetración del reconocimiento de las esencias eternas, pues según su método, ellas no son captables. El radical dinamismo deshace toda incondicionalidad y comprende al final al hombre como puramente vital. La filosofía de la finitud, al contrario, quiere obstinadamente por todo sobre un mundo caduco, precedero» (p. 30-31).

Frente a estos peligros de nuestra situación espiritual, muestra von Rintelen la luz del auténtico espíritu que debe allanarnos el camino... Son pues, el espíritu y su libertad, los mayores regalos de los dioses a los hombres. Y pensamos que es dado un nuevo principio espiritual a nosotros hombres de la actualidad, principalmente en el contacto con el reino de los valores, como el de la verdad, del bien, de la belleza y de lo santo» (p. 33). Por un lado supera el espíritu las unilateralidades extremas del presente, dentro del dominio humano-finito, y por otro lado lleva también más allá de la finitud, al lugar del ser divino. «Todo lo que nuestro espíritu puede sentir y examinar como bueno y valioso, puede ahora, en el sentido de Agustín, ser considerado como reflejo de aquel protovalor, al que jamás alcanzará la voz a denotar». (p. 44). Y si traspasamos entonces finalmente los límites de toda filosofía y de la comprensión puramente humana, así podrá ser visto desde la Cruz un horizonte más grandioso, completamente nuevo. Aquí recién puede llegar a ser viva la hoy tan necesaria fuerza, para poner en jaque a los demonios de lo terrestre, frente a los cuales hasta ahora todas las otras tentativas sólo demostraron su debilidad. Nada hay, por lo cual debamos dar en prenda esta esperanza viva» (p. 48).

ENRICO CASTELLI, *Existencialisme Théologique*. Editorial Herman et Cie., París 1948.

El autor presenta aquí una colección de estudios que giran esencialmente alrededor del problema de la crisis y del nuevo planteo del filósofo moderno y actual. Según él, el pensar de la edad moderna está impregnado decisivamente por los presupuestos del idealismo. El idealismo consecuente es inmanentismo y en el fondo se encuentra en él una tendencia hacia el solipsismo. «La crítica del solipsismo es a la vez crítica del idealismo, por lo menos de aquel idealismo que tiene el mérito de no detenerse ante las últimas consecuencias... (p. 75-76). El plan idealista conduce del sujeto trascendental, en última instancia, al individuo solipsísticamente único y por lo tanto a una posición en el fondo sin sentido. «El mundo del sujeto único es insignificante e indiferente; es un mundo perdido». (p. 76). A esta posición hay que enfrentar un realismo esencial.

En el fondo de las discusiones modernas entre realismo e idealismo se encuentra para Castelli el problema de lo «edificante» en la filosofía. Partiendo de la frase de Hegel: «La filosofía debe cuidarse de ser edificante», muestra los peligros de una aplicación demasiado estricta de este principio que ya tiene sus fundamentos en el pensar racionalista de un Sócrates, y que desde allí llega a través de la escolástica, hasta el moderno racionalismo e idealismo edificante. En definitiva la filosofía tiene su objeto fuera del hombre» (p. 11). Bajo la presuposición de tal planteo es posible ciertamente una construcción lógica del ser, pero no una captación de la existencia y con eso tampoco una filosofía cristiana: «O el proceso filosófico es persuasivo (una intimación que no conoce límites frente a la fe), y entonces es posible una filosofía cristiana; o no lo es, y entonces resulta una doctrina de las formas del pensar (la lógica), una ciencia o bien una construcción diabólica», (p. 12) que como todo intelectualismo e idealismo en el extremo desemboca en el solipsismo. Una filosofía cristiana es por lo tanto, básicamente, un existencialismo religioso que representa una protesta viva contra la filosofía de la soledad del sujeto absolutizado del idealismo.

La filosofía moderna, en su forma consecuente, idealista, es inmanentismo y como tal significa una negación estricta de la teología. Pero el realismo y existencialismo verdadero, vuelve a la teología, así se convierte en «existencialismo teológico». Este significa «una fuerte afirmación de la necesidad de una divinidad histórica, que en un momento determinado hizo oír su voz para evangelizar, porque en otro momento determinado el primer hombre, la primera existencia humana, erró su propia existencia seducido por el líbido científico» (p. 17.) Este existencialismo es una meditación del pecado original y de la necesidad de la salvación; no es otra cosa que la renovación de una filosofía cristiana.

En total hay que decir, que los interesantes ensayos de Castelli, merecen un minucioso estudio, que podrá contribuir en mucho a las actuales discusiones sobre la crisis de la filosofía.

WALTHER BRÜNING.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

IRINEO GONZÁLEZ MORAL, S. I., «*Código de Malinas*». (En 12.º, 606 págs). Santander, 1954.

Reunidos en un sólo volumen, el autor nos presenta a los tres conocidos Códigos: Social, Familiar y de Moral Internacional de la Unión Internacional de Estudios Sociales de Malinas.

Prolija disposición y presentación, manuable y, sobre todo, con una fiel y esmerada traducción de la última edición francesa de cada uno de ellos, y por lo mismo, con todas las adiciones y modificaciones últimas.

Lleva al comienzo un buen índice analítico y otro de materias muy abundante, al final.

La traducción a diez idiomas dice bien de la garantía, del prestigio, de la aceptación y la utilidad de dichos Códigos que, preparados por eminentísimos pensadores católicos, nos ofrecen una clara y auténtica exposición de la Doctrina Social Católica.

Juntos forman un extraordinario tratado de Etica especial, muy necesario para usar como luz, guía y fundamento.

Todos los problemas que integran la cuestión social contemporánea son tratados con exactitud y sabiduría.

De ahí que esta obra, por la importancia y actualidad de su contenido, resulta de incalculable valor y excepcional interés para el sacerdote y el educador, para el jurista y el sociólogo, para el escritor y el economista... para todo hombre dedicado a los estudios acerca de la familia y de la sociedad.

El de Moral Internacional, por ejemplo, además de ofrecernos los principios básicos referentes a la vida política nacional e internacional, trae al final, a modo de apéndice, el pensamiento de Pío XII sobre lo mismo y los puntos principales de la Carta de la O. N. U.

Idea excelente la del autor que, al realizarla, puso a nuestro alcance una obra de tal categoría.

¡Magnífico libro! Hacía falta,

ABBE, MARCEL BORIES, Párroco de Arthés (Tarn, Francia), *La Cruz fuente de mi vida*. Trad. de M. E., R. P., 152 págs. Editorial Herder. Barcelona, 1955.

El párroco de Arthés presenta una serie de 7 vía crucis basados cada uno sobre un sacramento. Inspirado en el deseo del Directorio para la pastoral sacramental del Episcopado francés, de vivificar la recepción de los sacramentos. En efecto Mons. Guerry pedía que se insistiese en su relación con el sacrificio redentor. El Abbé Bories experimentó él mismo estos vía-crucis, dió una idea de ellos en «L'Unión» de 1951, los editó en mimeógrafo y, recogidas las críticas y sugerencias, los dió a la imprenta en 1952.

Al comienzo se hallan las oraciones comunes, y antes de cada vía-crucis una oración apropiada.

Por los sacramentos se nos comunica el fruto de la Pasión: bueno será, pues, hacer dicha relación en nuestra vida espiritual. Es lo que procuran estos vía-crucis. Cada una de las estaciones se relaciona de alguna manera con los sacramentos. No extrañará que en algunas estaciones las relaciones sean un tanto generales, de orden más bien piadoso que teológico. En otras estaciones la relación es mucho más rica de contenido, en particular en relación a los sacramentos de la Penitencia, Bautismo, Eucaristía.

JOSEF STAUDINGER, S. I., *Esposas del Señor*. Ejercicios Espirituales para religiosas. 416 págs. Edit. Herder. Barcelona, 1955.

Serie de 56 meditaciones, según el plan de los Ejercicios, seguidos con alguna libertad, y dedicadas a religiosas o a mujeres de alguna manera peculiarmente consagradas al servicio divino.

Las meditaciones se suceden sin indicación clara de separación por semanas y los respectivos títulos no siempre responden a los títulos de las meditaciones ignacianas.

En las mismas meditaciones se percibe la «inspiración» ignaciana, aunque se trate de una exposición sin división en puntos, etc., y con libre interpretación del texto. Creo que siguiendo estas meditaciones harán verdaderamente ejercicios de S. Ignacio. particularmente las personas que los hayan hecho enteriamente. Hubiese sido provechoso indicar algunas de las normas de los EE. (oración preparatoria, peticiones, etc.), para no tener que usar dos libros simultáneamente.

Algunas meditaciones, v. gr. «El justo medio en lo moderno», son más bien pláticas que meditaciones. Convendría haberlo hecho notar.

Las meditaciones son sólidas, centradas en el amor, el amor de Dios por nosotros, y tienden a suscitar el amor por Cristo, y a los hombres. Es de alabar el frecuente recurso a la Sagrada Escritura y, en algunas meditaciones, al fundamento dogmático. Creo que estas meditaciones se prestan a una oración afectiva y se-

ría bueno recomendar a quienes las utilicen, la lectura espaciada, luego de haber leído toda la meditación, para ir desarrollando los afectos que se sugieren. Hay que recordar, como lo dice el P. Eusebio Hernández S. J., que la gran mayoría de las mujeres tienden a la oración afectiva y aún son incapaces de la discursiva.

La presentación es esmerada y en algunas oportunidades la bibliografía patristica y de los documentos pontificios facilita una mayor profundización.

Con lo dicho se ve que recomendamos este libro, quizás de los mejores en materia tan especializada como los Ejercicios a religiosas.

JUAN ROSANAS, S. I., *Cristo-Hombre*. Colección «Vida Espiritual», Vol. XII 165 págs. Editorial Poblet, Buenos Aires, 1954.

Este es el último libro que publicó en su vida el R. P. Juan Rosanas, S. I., profesor de Teología de la Facultad de Teología del Seminario de Buenos Aires, que falleció piadosamente, como había vivido, el 19 de enero de 1955.

Poco meses antes había salido a luz su libro *Cristo-Dios* en que prueba abundantemente la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo.

En la presente obra se ocupa de su humanidad y de la estructura de Cristo-hombre.

Comienza el autor probando que Jesucristo es verdadero hombre, luego estudia la unión hipostática.

Defiende, siguiendo a Suárez, que esta unión formalmente tomada es un modo sustancial realmente distinto de la humanidad y del Verbo.

Después de estudiar las propiedades de la unión hipostática, investiga la cognoscibilidad y la racionalidad del misterio de la Encarnación.

El último y más largo capítulo está dedicado a los efectos de la unión hipostática.

Aquí trata, entre otras muchas cuestiones, sobre el Sagrado Corazón de Jesús. Desarrolla con mucha mayor amplitud este tema y se trasluce que lo hace con un cariño y devoción especiales.

La exposición y método son esencialmente escolásticos, similares a los usados en sus anteriores obras de alta vulgarización teológica.

Explica las nociones, recorre las diversas opiniones, da la nota teológica de la tesis, que prueba con los documentos eclesiásticos, la Sagrada Escritura, los Santos Padres y, finalmente, con razones teológicas. Resuelve a continuación las objeciones.

En numerosos escolios y corolarios se ocupa de cuestiones secundarias.

Su doctrina es segura, de tendencia conservadora.

Su bibliografía la constituyen manuales que tienen bastante aceptación.

Sigue con frecuencia a Lercher reformando y a Galtier. Otros autores que utiliza son Pesch, Muncunill, Solano y Jungmann.

El estilo es didáctico, sobrio y sin pretensiones literarias.

La presentación material es buena.

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

El deseo de realizar un trabajo útil a nuestro medio ambiente, nos ha sugerido una modificación en esta sección ya antigua de nuestra revista. La dividiremos en dos partes: una, destinada a revistas de países ibero-americanos (España, Portugal, México, Centro y Sud-América), conservará el nombre de **FICHERO DE REVISTAS**; otra, dedicada a publicaciones de otros países europeos y norteamericanos, se llamará **SELECCION DE REVISTAS**.

Con el cambio de nombre deseáramos dar una idea del criterio que nos guía en la elección de los artículos fichados en una y otra sección.

En la primera, nuestra intención es ofrecer un «fichero» lo más completo posible de cuanto se publica en revistas de lengua hispana y portuguesa.

En la segunda parte, en cambio, nos contentamos con una «selección» de las revistas publicadas en otras lenguas.

El motivo de este cambio es de orden práctico. Ya existen ficheros de revistas muy completos, que generalmente presentan deficiencias en lo que toca a publicaciones hispano-portuguesas, especialmente sudamericanas.

Además, la situación geográfica de nuestro centro de estudios nos obliga a esmerarnos en lo que nos toca más de cerca, satisfaciendo a la vez el deseo de quienes, fuera de América, echan de menos un instrumento de trabajo que los ponga al tanto de lo publicado en América.

La misma «selección» de revistas europeas, mira más directamente a los centros de estudios ibero-americanos, que no cuentan con todas las revistas europeas, sino con las principales en cada especialidad, y a quienes, por lo mismo, les resultan excesivos los ficheros europeos.

No queremos terminar esta presentación sin hacer a los lectores el sincero pedido de que nos hagan llegar sus ideas y observaciones sobre esta sección a fin de que ella preste una verdadera utilidad a todos.

SIGLAS DE REVISTAS

AA = *Anthologica Annua*. Roma.

ACME = *Acme*. Milano.

AHDLM = *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. Paris.

Ang = *Angelicum*. Roma.

Anth = *Anthropos*. Freiburg.

Anton = *Antonianum*. Roma.

Aph = *Archives de Philosophie*. Paris.

Arb = *Arbor*. Madrid.

Ark = *Arkhé*. Córdoba (Argentina).

Atas = *Atenas*. Madrid.

ATG = *Archivo Teológico Granadino*. Granada (España).

AUCE = *Anales de la Universidad Central del Ecuador*. Quito.

- AUCh = *Anales de la Universidad de Chile*. Santiago.
 BFCL = *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon*. Lyon.
 Bib. = *Biblica*. Roma.
 Bro = *Brotéria*. Lisboa.
 BUSC = *Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela.
 BVCh = *Bible et Vie chrétienne*. Paris.
 CBQ = *Catholic Biblical Quarterly (The)*. Washington.
 CdV = *Città di vita*. Firenze.
 CF = *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires.
 CHA = *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid.
 Chr = *Christus*. Paris.
 CiCat = *Civiltà cattolica*. Roma.
 CiTom = *Ciencia Tomista*. Madrid.
 CpR = *Commentarium pro religiosis et missionariis*. Roma.
 Cris = *Crisis*. Barcelona.
 CuBi = *Cultura Bíblica*. Segovia.
 CuTe = *Cuadernos teológicos*. Buenos Aires.
 CyF = *Ciencia y Fe*. Buenos Aires.
 Dia = *Diálogo*. Buenos Aires.
 DinS = *Dinámica social*. Buenos Aires.
 DV = *Dieu vivant*. Paris.
 ECA = *Espíritu, conocimiento, actualidad*. Barcelona.
 EphM = *Ephemerides mariologicae*. Madrid.
 EphTL = *Ephemerides theologicae lovanienses*. Louvain.
 EstBi = *Estudios bíblicos*. Madrid.
 Esp. = *Esprit*. Paris.
 EstEc = *Estudios eclesiásticos*. Madrid.
 EstM = *Estudios marianos*. Madrid.
 Et = *Études*. Paris.
 FHC = *Facultad de Humanidades y Ciencias*. Montevideo.
 Fil = *Filosofía*. Lisboa.
 FS = *Fomento social*. Madrid.
 G = *Gregorianum*. Roma.
 GM = *Giornale di metafisica*. Génova.
 HistJB = *Historisches Jahrbuch*. Freiburg.
 HTR = *Harvard Theological Review (The)*. Massachusetts (U.S.A.).
 Hu = *Humanitas*. Tucumán.
 Ia = *Iatria*. Buenos Aires.
 IvV = *Ideas y valores*. Bogotá.
 JPs = *Journal de psychologie*. Paris.
 LatA = *Latinoamérica*. Méjico.
 LThPh = *Laval théologique et philosophique*. Québec.
 LV = *Lumen vitae*. Bruxelles.
 Man = *Manresa*. Barcelona.
 Mar = *Marianum*. Roma.
 MD = *Maison Dieu*. Paris.
 Men = *Mensaje*. Santiago.
 Mi = *Mind*. Oxford.
 MiCo = *Miscelánea Comillas*. Comillas.
 MonC = *Monte Carmelo (El)*. Burgos.
 MPer = *Mercurio peruano*. Lima.
 MSch = *Modern Schoolman (The)*. Saint Louis (U.S.A.).
 NoPJ = *Notas de pastoral jocista*. Buenos Aires.
 NoT = *Norte*. Tucumán.
 NoVe = *Nova et vetera*. Ginebra.
 NRTh = *Nouvelle Revue Théologique*. Louvain.
 NSch = *New Scholasticism (The)*. Washington.
 Ori = *Oriente*. Tucumán.
 Pan = *Panorama*. Washington.
 PCat = *Pensée catholique (La)*. Paris.
 Ped = *Pédagogie*. Paris.
 Pen = *Pensamiento*. Madrid.
 PRMCL = *Periodica de re morali, canonica et liturgica*. Roma.
 QLP = *Questions liturgiques et paroissiales (Les)*. Louvain.
 RAM = *Revue d'Ascétique et Mystique*. Toulouse.
 RAP = *Revue de l'Action Populaire*. Paris.

CLASIFICACIÓN POR MATERIAS

FILOSOFÍA

I.—*Teoría del conocimiento*

- 1.—Conocimiento en general
- 2.—Lógica
- 3.—Lógica
- 4.—Epistemología de las ciencias
- 5.—Crítica del conocimiento

II.—*Metafísica*

- 1.—Metafísica general
- 2.—Antropología filosófica y lenguaje
- 3.—Ontología

III.—*Teodicea*

- 1.—Existencia de Dios
- 2.—Naturaleza «ad intra»
- 3.—Acción «ad extra»

IV.—*Ética*

- 1.—Principios generales.
- 2.—Ética individual
- 3.—Ética familiar y social

V.—*Psicología*

- 1.—Psicología superior
- 2.—Psicología inferior
- 3.—Psicología experimental y ciencias relacionadas

VI.—*Cosmología*

- 1.—Metafísica inorgánica
- 2.—Ciencias relacionadas

VII.—*Historia*

- 1.—Antigua
- 2.—Medieval
- 3.—Moderna
- 4.—Contemporánea
- 5.—Filosofía de la historia

VIII.—*Educación*

- 1.—Métodos generales
- 2.—Pedagogía general
- 3.—Pedagogía especial
- 4.—Pedagogía religiosa
- 5.—Historia de la pedagogía

IX.—*Ciencias jurídicas y sociales*

- 1.—Derecho civil y político
- 2.—Derecho penal
- 3.—Derecho internacional
- 4.—Historia del derecho

X.—*Sociología*

- 1.—Sociología general
- 2.—Doctrinas y tendencias: comunismo
- 3.—Razas y civilizaciones
- 4.—Grupos y clases sociales
- 5.—Sociología rural
- 6.—Sociología del trabajo y tecnología
- 7.—Sociología jurídica y social
- 8.—Economía
- 9.—Historia de la sociología

XI.—*Cuestiones culturales*

- 1.—Actualidades
- 2.—Cultura
- 3.—Arte

TEOLOGÍA

I.—*Teología fundamental*

- 1.—Introducción a la teología
- 2.—Filosofía de la religión
- 3.—Revelación
- 4.—Fe
- 5.—Apologética de la Iglesia

II.—*Teología dogmática*

- 1.—Iglesia y tradición
- 2.—Dios
- 3.—Creación y elevación

- 4.—Cristología
- 5.—Gracia y virtudes
- 6.—Sacramentos
- 7.—Escatología

III.—*Mariología*

- 1.—Teología
- 2.—Historia
- 3.—Aplicaciones

IV.—*Teología moral*

- 1.—Principios
- 2.—Virtudes y preceptos
- 3.—Sacramentos
- 4.—Moral profesional

V.—*Cánones*

- 1.—Fuentes y principios
- 2.—Personas físicas y morales
- 3.—Cosas
- 4.—Procesos
- 5.—Delitos y penas
- 6.—Historia

VI.—*Sagrada Escritura*

- 1.—Introducción
- 2.—Textos y traducciones

- 3.—Apócrifos
- 4.—Exégesis y problemas del AT.
- 5.—Exégesis y problemas del NT.
- 6.—Vida de Cristo
- 7.—San Pablo
- 8.—Teología bíblica
- 9.—Ciencias auxiliares
- 10.—Biblia y vida

VII.—*Teología espiritual y pastoral*

- 1.—Vida espiritual
- 2.—Vida sacerdotal
- 3.—Vida religiosa
- 4.—Hagiografía
- 5.—Historia de la espiritualidad
- 6.—Pastoral y apostolado

VIII.—*Historia*

- 1.—Padres
- 2.—Magisterio
- 3.—Teólogos
- 4.—Teología de la historia

IX.—*Arqueología cristiana*

X.—*Liturgia y arte sagrado*

FICHERO DE REVISTAS

publicadas en IBERO - AMERICA

(España, Portugal, Méjico y países centro y sud - americanos)

T E O L O G I A

I. TEOLOGIA FUNDAMENTAL

1

839. R o s a, H., *O Magistério da Igreja e a Filosofia*. Fil, 4 (1955), 10-16.

840. S t o c k w e l l, F., *La urgencia de una teología actual*. CuTe. 11 (1954), 39-49.

5

841. B o u r g e o i s, Ch., *Católicos e Ortodoxos em face do Protestantismo II*. Ve, XI (1954), 369-388.

842. B r i n g m a n n, K., *La cúpula de Miguel Angel cobija la tumba de San Pedro*. LatA, VI (1954), 502-505.

843. S h a f e r, B., *Hacia una Iglesia universal. Acercamiento de la Iglesia oriental a Roma*. CHA, XX (1954), 155-166.

II. TEOLOGIA DOGMATICA

1

844. M í g u e z, B. J., *Transformaciones en la vida institucional de la Iglesia*. CuTe. 11 (1954), 50-62.

845. O b e r m ü l l e r, R., *Bases teológicas para la renovación de la Iglesia*. CuTe. 11 (1954), 27-38.

846. S a l a v e r r i, J., *El Derecho en el misterio de la Iglesia*. RET, 55-56 (1954), 207-274.

847. S a u r a s, E., *El Laicado y el poder cultural sacerdotal. ¿Existe un sacerdocio laical?* RET, 55-56 (1954), 275-326.

4

848. D í e z - A l e g r í a, J. M., *El Corazón de Jesucristo en la Economía del Misterio de Dios*. Man, XXVI (1954), 253-262.

Justificación escriturística de la afirmación de la Iglesia de que Cristo fué traspasado para que su Corazón quedase abierto como fuente de gracia y lugar de refugio y reposo. Conexión con la transfixión, pues los textos nos hablan de una actitud peculiar a Jesús traspasado, que con el tiempo se concreta en la Iglesia en la devoción al Sagrado Corazón. De donde vemos la posición central de esta devoción en el misterio de la Redención.

849. D e l g a d o V a r e l a, J. M., *El tema del «yo» de Cristo en la Teología contemporánea española*. RET, XIV (1954), 567-582.

850. N i c o l a u, M., *La devoción al Corazón de Jesús a la luz de la teología espiritual*. Man, XXVI (1954), 115-146.

Documentos del Magisterio. 1) Cómo entiende la Iglesia la devoción al C. de J. A) Objeto de la devoción. B) Manera de practicar esta devoción según la doctrina de la Iglesia. II) Justificación teológica de esta doctrina de la Iglesia. III) El punto de vista de la teología espiritual.

5

851. Gautier, J., *La doctrine janséniste*. TRo, 84 (1954), 53-62.

852. Varela Jácome, B., *Antecedentes medievales de «El condenado por desconfiado»*. BUSC, 61-62 (1953-1954), 127-142.

Es una obra dramática teológica, en la que Tirso combate la idea rígida de la predestinación y desarrolla el tema de la libertad humana y la misericordia divina.

6

853. Alonso, J. M., *«Ecce vobiscum sum». Presencia metafísica y presencia eucarística*. RET, XIV (1954), 583-588.

854. Monseguí, B., *La problemática del sacerdocio en la actualidad*. RET, XIV (1954), 529-566.

III. MARIOLOGIA

1

855. Alcántara, P., *La Redención y el débito de María*. VyV, 45-46 (1954), 2-48.

856. Baselga, E., *Plenitud humana de María*. Man, XXVI (1954), 355-362.

Estudio sobre la perfección humana de María.

857. S. Bartolomé L. M., *La Inmaculada y la causa de la muerte de María*. VyV, 45-46 (1954), 174-201.

858. Bonnefoy, J., *La negación del «debitum peccatis» en María*. VyV, 45-46 (1954), 103-171.

859. García Martínez, Excmo. F., *El sentir de la Iglesia en la Definición de los dos Dogmas Marianos: Concepción Inmaculada y Asunción corpórea a los Cielos. Enseñanzas y Orientaciones*. MiCo, XXII (1954), 3-26.

860. Pedro de A., *La Redención y el débito de María*. VyV, 47-48 (1954), 317-337, 445-460.

Conclusión de una serie de artículos: las dos síntesis más importantes, la de los Salmanticenses, y la de Montalbano (ss. XVII y XVIII).

861. Sánchez Gil, M., *La realeza universal de María*. RyF, 150 (1954), 302-320.

862. Villalmonste, A., *La Inmaculada y el débito del pecado*. VyV, 45-46 (1954), 49-101.

Posición del problema como se hace actualmente; historia del problema, indicando la dirección de cada período; nuevo planteo en la forma más exacta y teológica.

2

863. Almeida, L. C. de, *A Imaculada na Tradição oral Brasileira*. REcB, 14 (1954), 574-586.

864. Eguiluz, A., *Fr. Pedro de Alva y Astorga OFM, en las controversias inmaculistas*. VyV, 45-46 (1954), 247-272.

865. Enrique del Sdo. Corazón, *«Los Salmanticenses» procesados por la Inquisición en la causa de la Inmaculada*. Salm, I (1954), 606-621.

866. Escudero, J., *Canisio por la Inmaculada*. MiCo, XXII (1954), 327-348.

Estudio sobre la doctrina del santo Doctor acerca de la Inmaculada. Primero entre los controversistas de la Compañía que en sus escritos defendió la Inmaculada.

867. Francisco de Jesús, *Epopeya Mariano-Concepcionista*. MonC, LXII (1954), 277-513.

Autor de mediados del siglo XVII. la obra es del año 1647-48, desconocida hasta ahora. Se propone la defensa y demostración de la Inmaculada. Aún cuando se la llama «epopeya» contiene verdaderos y numerosos cánticos épicos. Pero éstos son superados por los expositivos, didácticos y líricos.

868. Guerra, I., *La gracia inicial de la Inmaculada en la Mario-*

logía de Carlos del Moral. VyV, 45-46 (1954), 203-229.

869. G u i x, J. M., *La Inmaculada y la Corona de Aragón en la Baja Edad Media* (siglos XII-XV). MiCo, XXII (1954), 193-327.

870. K o s e r, C., *A Teologia da Imaculada em Duns Scotus*. REcB, 14 (1954), 610-676.

871. L e s m e s F r í a s (†), *Antigüedad de la Fiesta de la Inmaculada Concepción en las Iglesias de España*. MiCo, XXII (1954), 27-88.

Estudios inéditos. Quizás lo único serio que hasta la fecha se ha escrito sobre este interesante asunto.

872. R o m a g, D., *Os Franciscanos e a Imaculada*. REcB, 14 (1954), 587-609.

873. S o t i l l o, R., *El culto de la Virgen Santísima en la Liturgia Hispano-Visigótica-Mozárabe*. MiCo, XXII (1954), 89-192.

El culto a S. María en el oficio divino, en la Santa Misa, en la administración de los sacramentos y sacramentales; Santa María entre los mozárabes. La Virgen María en sus imágenes, entre los Reyes, entre los preladados, sacerdotes y fieles, entre los padres y escritores españoles anteriores al siglo XI.

874. V e n t o s a, F., *El Rdo. P. Jacinto de Peñacerrada y la Inmaculada*. VyV, 45-46 (1954), 231-245.

3

875. B e l a ú n d e, V. A., *Hondo significado de las advocaciones marianas*. MPer, XXXV (1954), 752-758.

876. F o r e r o R u i z, C., *María Inmaculada Reina de la belleza*. RyF, 44 (1954), 260-271.

877. H o r n e d o, R. M., *Evolución iconográfica de la Inmaculada en el arte español*. RyF, 150 (1954), 413-431.

878. L e m e L ó p e z, F., *A Immaculada no Brasil de ontem e de hoje*. Ve, XI (1954) 451-492.

879. R o d r í g u e z, F. M., *La Universidad de Salamanca y la Inmaculada*. Salm, 1 (1954), 539-605.

El artículo abraza desde antes del siglo XVII hasta el siglo XVIII inclusive y presenta documentos hasta ahora inéditos.

880. R o i g, J. A., *Dos poemas marianos de Hopkins*. RyF, 150 (1954), 110-116.

881. V a r i o s, *María Madre de América*. LatA, VI (1954), 535-583.

Todo el número de la revista está consagrado a las diversas advocaciones de María en los diversos países de América.

882. V i l h e n a d e M o r a e s, E., *Alguns aspectos históricos e toponímicos da devoção de N. S. da Conceição no Brasil*. Ve, XI (1954), 435-450.

IV. TEOLOGIA MORAL

§

883. W h i t e, D., *Algunas implicaciones de la ética cristiana para el pacifismo cristiano*. CuTe, 11 (1954), 54-66.

VI CANONES

2

884. G a i t á n, B., *Notas previas para el estudio del derecho procesal penal*. Univ, 7 (1954), 45-51

885. G o r d o n, I., *El sujeto de dominio de los Colegios de la Compañía de Jesús en la controversia alemana sobre la restitución de los Monasterios*. ATG, 16 (1953), 5-62.

886. S i c a r d, I g., *En torno a una sentencia interesante*. Aplica-

ción de normas canónicas por jueces civiles. Univ, 7 (1954), 65-68.

3

887. Castillo, S., *Los acatólicos y la forma canónica del matrimonio.* RyF, 150 (1954), 9-22.

888. Ibáñez, J., *La orientación profesional en los colegios.* RJ, 44 (1954), 156-166 y 288-300.

4

889. Gómez Otálora, H., *Introducción a la «Teoría del derecho» de Hans Kelsen.* Univ, 7 (1954), 195-227.

6

890. Castro Nery, J. de, *A Vila de São Paulo do Campo na história do direito canônico.* Ve, XI (1954), 283-302.

VI. SAGRADA ESCRITURA

891. Schökel, A. L., *Los estudios bíblico.* RJ, 44 (1954), 14-24 y 94-101.

4

892. Hoynos, P., *María Inmaculada en el Protoevangelio.* (Gén. 3, 15). RBib, 74 (1954), 109-114.

5

893. Lákatos, E., *Salmo 45 (44).* RBib, 73 (1954), 73-76.

894. Bläser, P., *La vocación de los discípulos.* (Mt. 5, 13-16). RBib, 74 (1954), 119-121.

895. Colunga, A., *La mujer del Apocalipsis.* Salm, 1 (1954), 675-687.

896. Dell'Oca, E., *El Bautismo recibido por los muertos.* RBib, 73 (1954), 84-87.

897. Obermüller, R., *El evangelio según el Nuevo Testamento.* CuTe, 11 (1954), 34-42.

8

898. Almeida, D. de, *O divórcio em São Mateus.* Ve, XI (1954), 361-368.

899. Bea, A., *Imagen de María en la Antigua Alianza.* RBib, 73 (1954), 88-89.

900. Bea, A., *Imagen de María en la Antigua Alianza.* RBib, 74 (1954), 122-124.

901. Galland, V., *La Iglesia según el Nuevo Testamento.* CuTe, 11 (1954), 43-53.

902. Löcher, F., *La mediación de María en la Biblia* (continuación). RBib, 73 (1954), 78-83.

903. Löcher, F., *La mediación de María en la Biblia.* (Conclusión). RBib, 74 (1954), 115-118.

9

904. Schökel, A., *En los orígenes de la literatura.* RyF, 150 (1954), 59-76 y 203-218.

VII. TEOLOGIA ESPIRITUAL Y PASTORAL

1

905. García Evangelista, A., *La experiencia mística de la inhabilitación,* ATG, 16 (1953), 63-326.

906. Hernández, E., *La mística natural. Caminos para el contacto místico natural del alma con Dios.* Man, XXVI (1954), 5-22.

Posibilidad de un encuentro místico (e. d. por conocimiento, sentimiento, amor experimental de Dios fuera del orden sobrenatural). En este art. el A. se limita a señalar los caminos por donde puede darse ese encuentro. En otro estudiará si es posible llegar. Señala 6

vías: Tendencia natural a Dios, El Legislador presente en el alma, la presencia de inmensidad, la connaturalidad de amor, sensaciones reales de presencia trascendente, la intuición natural.

907. Nicola u, M., *En torno al Primer Congreso de Espiritualidad*. RyF, 150 (1954), 82-92.

908. Nicola u, M., *Plan científico de lo que debe ser hoy una Teología espiritual*. Man, XXVI (1954), 339-354.

Valiosa ponencia del autor en el primer Congreso de Espiritualidad celebrado en Salamanca en Abril-Mayo 1954. Método, ubicación en la teología, textos, causa formal, causa material de la perfección.

909. Olazarán, J., *Bibliografía hispánica de espiritualidad*. Man, XXVI (1954), 45-70.

Catálogo de 681 artículos de revistas del año 1952 dividido en 13 temas generales y subtítulos. Incluye los artículos de revistas en castellano y de art. en otros idiomas de españoles o de temas hispánicos.

910. Olazarán, J., *Bibliografía hispánica de Espiritualidad*. Man, XXVI (1954), 397-412.

Complemento al catálogo publicado en Manresa, 1954, p. 45ss. (ver aquí mismo) de art. de revistas de 1952.

911. Philip ó n, M. M., *Presencia de Dios en el alma*. MPer, XXXV (1954), 149-159.

3

912. I p a r r a g u i r r e, I., *Afanes de renovación en los religiosos*. Man, XXVI (1954), 363-380.

Reflexiones con ocasión de la publicación de los 4 vol. de las Actas y Documentos del Congreso de Religiosos de Roma, 1950. Trata entre otros temas de varias cuplas de valores aparentemente antagónicos: observancia y libertad, superiores y súbditos, formación y apostolado, letra y espíritu.

913. S a g u é s, J., *La enciclica «Sacra Virginitas»*. RyF, 150 (1954), 149-157.

4

914. V a l t i e r r a, A., *El santo que libértó una raza*. RJ, 44 (1954), 67-79.

5

915. B o y e r, C h., *Metafísica y mística en S. Agustín*. Pen, 10 (1954), 415-422.

916. C a l v e r a s, J., *Las aplicaciones de sentidos en las meditaciones del P. La Puente*. Man, XXVI (1954), 157-176.

Comparación de las apl. de s. de P. La P. con las de s. Ignacio (última contemplación de cada día desde la 2.^a sem.). Estudio comparativo sobre la naturaleza de los sentidos aplicados y objeto a que se aplican. Paralelamente estudio de los llamados sentidos espirituales y sus aplicaciones en el P. La P. y en s. Ignacio.

917. C a l v e r a s, J., *El origen de los ejercicios según el P. Nadal*. Man, XXVI (1954), 263-288.

Contribución al problema de ubicación de la redacción de los EE. Estudio sobre un texto del P. Nadal, especialmente aducido por el P. Tacchi-eVnturi y Dom Albareda acerca de la permanencia de s. Ignacio en Monserrat.

918. E u l o g i o de la Virgen del C., *La Sagrada Escritura y la cuestión de la segunda redacción del Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*. EphCar, V (1951-1954), 249-475.

A través del uso de la Sagrada Escritura en las dos redacciones del Cántico Espiritual el autor quiere probar la autenticidad del «Cántico B».

919. I p a r r a g u i r r e, I., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús según la obra del P. de Guibert*. Man, XXVI (1954), 31-44.

Resumen de la obra del P. J. de Guibert S. J. «La Spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique», Inst. Historicum S. I. Roma 1953. Con una página final de crítica.

920. I p a r r a g u i r r e, I., *El Venerable P. Luis de la Puente Maestro de Oración*. Man, XXVI (1954), 227-252.

Características: tendencia práctica, solidez clásica y profundidad teológica, flexibilidad y amplia libertad, su concepción básica de la oración, preparación adecuada para escalar la más excelsa unión con Dios, proceso de la oración ordinaria, pasos para escalar la cumbre de la contemplación, carácter específica de la mística en el P. La P.

6

921. A ch á v a l, H. M., de, *Notas sobre Ejercicios*. Man, XXVI (1954), 216-224.

Notas sobre el Principio y fundamento (el amor en el P. y F., el desorden de la creatura, cristocentrismo, doctrina social), sobre las tres maneras de humildad y sobre la petición de la meditación para alcanzar amor.

922. A r e l l a n o, T., *Defensa de las tandas de cinco días*. Man, XXVI (1954), 187-224.

El deseo de obtener la máxima eficiencia de los EE. no debe hacer despreciar estas tandas menores. Las recomendaciones de la S. Sede, de los Prelados, la tradición, la realidad actual abogan por estas tandas.

Estudia diversos aspectos, (esp. basándose en testimonios de ejercitantes): Disposiciones con las que llega el ejercitante, acción omnipotente de la gracia, importancia de la soledad, contacto personal con Cristo, importancia de la oración, y de los diversos modos de orar. Testimonios escritos dejados por ejercitantes en la Santa Casa de Loyola.

923. A z c á r a t e, F., *Pío XII y la Psiquiatría*. RyF, 150 (1954), 43-58 y 219-234.

924. C a l v e r a s, J., *Adaptación de los Ejercicios*. Man, XXVI (1954), 91-111.

Adaptación (respecto de la misma manera de darlos y hacerlos cuando el trabajo personal del ejercitante sustituye en todo o en parte el trabajo del director. Encara: 1) La evolución histórica de la adaptación especialmente en lo referente a rudos y a tandas colectivas. Señala el peligro de la creciente sustitución a lo largo del tiempo del trabajo personal por la palabra del director. Señala las ventajas que se siguieron. 2) Trata de la adaptación al ministerio de la palabra. 3) Da algunas soluciones prácticas.

925. N i c o l a u, M., *A quiénes se deben dar todos los Ejercicios*,

y a quiénes sólo algunos. Man, XXVI (1954), 23-30.

Cuatro tipos de Ejercicios ignacianos según la «variedad de personas», «según se quieran desprender», y según el tiempo de que dispongan. (Anot. 18 y 19). La variedad no está en la transformación de los EE. sino en el tomar más o menos del tiempo libre, en dar más o menos tiempo.

VIII. HISTORIA

1

926. A n d r a d e, A. A. de, *Reflexos de Santo Agostinho na filosofia portuguesa*. Fil, 3 (1954), 26-34.

927. B a r a t a T a v a r e s, A., *Santo Agostinho, jurista*. Fil, 3 (1954), 18-25.

928. B a r r i l a r o R u a s, H., *O «Corpus Dionysiacum»*. Fil, 3 (1954), 41-49.

929. D e n i s, P., *Présence de Saint Augustin dans la pensée moderne*. Fil, 3 (1954), 9-17.

930. D í a z y D í a z, M., *Tres observaciones sobre Irineo de Lyon*. RET, 55-56 (1954), 393-400.

931. D o m í n g u e z - d e l V a l, U., *Eutropio de Valencia y sus fuentes de información*. RET, 55-56 (1954), 369-392.

932. D o m í n g u e z, B., *La inquietud Agustiniana*. RJ, 44 (1954), 25-32.

933. G u e r r a C a m p o s, J., *San Ambrosio y el mundo antiguo*. BUSC, 61-62 (1953-1954), 95-126.

934. M e l l ó n, A., *La etapa isidoriana en la Geografía Medieval*. Arb, 103-104 (1954), 456-466.

935. M i e r c e a, A., *Actualidad de la Patristica Griega*. Ori, 4 (1954), 241-251.

936. M i r a n d a e B a r b o s a, A. de, *Ordem do tempo e*

ordem da razão no método Agustiniano. Fil, 3 (1954), 1-8.

937. Ramos Motta, M. A., *Santo Agostinho na obra de Paulo Orósio*. Fil, 3 (1954), 35-40.

Discípulo de S. Agustín, se unió con éste para difundir un ideal optimista sobre los tiempos que habían de seguir a las calamidades del siglo V.

2

938. Olazarán, J., *Fragmento de un documento conciliar cartaginiano*. ATG, 16 (1953), 377-392.

3

939. Cuervo, M., *Por qué Santo Tomás no afirmó la Inmaculada*. Salm, 1 (1954), 622-674.

Se expone el pensamiento de S. Tomás en toda su objetividad según el contexto histórico y doctrinal de su época de manera que no resulte mutilado ni desorbitado.

940. Hamer, J., *La Teología de Karl Barth. Una orientación del*

Protestantismo contemporáneo. Arb, 103-104 (1954), 493-505.

941. Martín Palma, J., *Un tratado inédito de Núñez Delgadillo, sobre la potencia obediencial. Introducción y texto*. ATG, 16 (1953), 393-416.

942. Villalmonste, A. de, *Contribución de la teología franciscana al desarrollo del dogma de la Inmaculada: Siglos XII y XIV*. Salm, 1 (1954), 689-721.

El autor da una idea de conjunto sobre la contribución de los teólogos al desarrollo de la doctrina inmaculista en cuanto esta aportación se basa en principios y métodos teológicos característicos de la escuela franciscana.

4

943. Torres Rodríguez, C., *La obra de Orósio. Su Historia*. BUSC, 61-62 (1953-1954), 143-164.

El pesimismo exagerado, respecto del paganismo, y el optimismo respecto del cristianismo, que llama la atención por la época que le tocó vivir.

F I L O S O F I A

I. TEORIA DEL CONOCIMIENTO

1

944. Derisi, O. N., *Lo absoluto y lo relativo en el conocimiento humano*. Ph, XI (1954), 35-42.

2

945. Roig Gironella, J., *La antinómica solución de las antinomias, o paradojas lógicas*. Pen, 10 (1954), 287-310.

4

946. Magnasco, B. R., *Las concepciones acerca de la ciencia y la necesidad de su coherente integración*. Stia, 33 (1954), 182-192.

947. Rey Pastor, J., *El problema de la ciencia*. Cris, 2 (1954), 271-278.

5

948. Lachiéze-Rey, P., *Réflexions historiques et critiques sur la possibilité des jugements synthétiques a priori*. RIPH, 8 (1954), 358-370.

II. METAFISICA

1

949. Colomer, L., *Consideraciones metafísicas: XIV. Naturaleza y origen de los accidentes*. VvV, 47 (1954), 387-408.

950. Colomer, L., *Consideraciones metafísicas: XVII. El acto y la potencia*. VyV, 48 (1954), 513-541.

951. Farré, L., *El objeto estético*. RFM, XIII (1954), 517-524.

952. Tello, B. D., *El ente de razón según Juan de Santo Tomás*. Ph, XI (1954), 43-50.

2

953. Brüning, W., *La imagen naturalista del hombre*. RUNC, XLI (1954), 762-774.

954. Coseriu, E., *Forma y sustancia en los sonidos del lenguaje*. FHC, 12 (1954), 143-214.

955. Derisi, O. N., *Verdad y Libertad*. Stia, 33 (1954), 169-181.

956. Martín Palma, J., *La potencia obediencial activa en el plano metafísico, según Suárez*. ATG, 16 (1953), 327-375.

957. Mindán, M., *Filosofía y verdad*. Fil, 4 (1954), 3-9.

958. Muñoz Alonso, A., *Experiencia y metafísica*. Cris, 2 (1954), 301-304.

959. Piccardo, L. J., *El concepto de «oración»*. FHC, 13 (1954), 131-160.

La concepción moderna, apartándose de la iniciada por Platón, que consideraba fundamental el estudio de la palabra, hace lingüística a base de la frase u oración.

960. Wagner de Reyna, A., *Mito y Misterio*. Ph, XI (1954), 13-34.

3

961. Casas, M. G., *Poesía y ser*. Stia, 33 (1954), 193-209.

962. Lascaris, C., *Consecuencias de la reducción del ser del yo, consistente en percibir a ser percibido*. RFM, XIII (1954), 509-516.

IV. ETICA

1

963. Lois Estévez, J., *Una pequeña llama... (Sobre la quiebra del voluntarismo jurídico)*. BUSC, 61-62 (1953-1954), 175-190.

2

964. Tello, B. D., *La «religión» tomista*. NoT, 7 (1954), 7-10.

4

965. Meseguer, P., *Aspectos sociales y legales de la Psicoterapia*. RyF, 150 (1954), 446-462.

V. PSICOLOGIA

1

966. Brüning, W., *Nuevos aspectos del problema de la inmortalidad del alma*. NoT, 7 (1954), 37-41.

967. Lo Celso, A. T., y Sacchetti, A., *Factores psicogenéticos en el Arte*. RUNC, XLI, (1954), 719-756.

968. Sepich, J. R., *Subjetividad, individualismo y personalidad en la conciencia*. CHA, XXI (1954), 165-173.

2

969. Romero, A., *Nota informativo-bibliográfica sobre nuestras próximas semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos*. RET, 55-56 (1954), 401-422.

Es una bibliografía de las relaciones entre Iglesia y Estado.

3

970. García, J. A., *O dualismo metodológico na psicologia contemporânea*. Ve, XI (1954), 343-360.

VI. COSMOLOGIA

1

971. Múñoz, J., *San Agustín iniciador del intuicionismo emocional?* Pen, 10 (1954), 455-488.

2

972. Andérez, V., *Trascendencia antropológica de la averiguación del fraude de Piltown. RyF*, 150 (1954), 463-478.

973. Dworjack-Graham, C. h., *Rayos cósmicos. UNCo*, 20 (1954), 49-86.

974. Tharrats, J. M., *La ruleta, instrumento de investigación del microcosmos. Arb*, 103-104 (1954), 467-480.

975. Zaragüeta, J., *L'explication dans les sciences de la nature. Cris*, 2 (1954), 279-286.

3

976. Petit de Murat, M., *El Egipto y la escultura. Hu*, 4 (1954), 189-202.

VII. HISTORIA

1

977. Casas, M. G., *Fundamentos de la realidad en S. Agustín. Stia*, 34 (1954), 288-294.

978. Caturelli, A., *Los grados de perfección del alma según S. Agustín. Stia*, 34 (1954), 254-271.

979. Derisi, O. N., *Determinación de la influencia neoplatónica en la formación del pensamiento de San Agustín. Stia*, 34 (1954), 272-287.

980. Gonzalo Casas, M., *Dios y el alma en la filosofía de San Agustín. Hu*, 4 (1954), 151-163.

981. Kanner, L., *El segundo proceso de Sócrates. USF*, 28 (1954), 265-272.

982. Mayor, D., *Problemas sobre Anaxágoras. Pen*, 10 (1954), 275-286.

Acerca del «nus» en Anaxágoras: las críticas de Platón y Aristóteles, y lo que dan las fuentes.

983. Pegueroles, J., *San Agustín ante la angustia y la paz existenciales. Pen*, 10 (1954), 423-454.

984. Sciacca, M. F., *Dialéctica de la naturaleza humana y su problemática esencial en el pensamiento de San Agustín. Stia*, 34 (1954), 246-253.

2

985. Battlori, M., *Orientaciones bibliográficas para el estudio de Arnau de Vilanova. Pen*, 10 (1954), 311-324.

Arnau de Vilanova interesa al estudio de la filosofía medieval, por su concepción de la naturaleza animada, sobre todo del hombre.

986. Guerreiro, M., *Santo Tomás de Aquino e as lutas do seu tempo. Fil*, 4 (1955), 17-24.

3

987. Alessi, J., *El problema nietzscheano del retorno, y su proyección existencial. USF*, 28 (1954), 237-252.

988. Andrade, A. A. de, *Os «Comimbricenses». Fil*, 4 (1955), 31-36.

989. Anón., *Racionalismo, Empirismo e Intelectualismo. Stia*, 33 (1954), 163-168.

990. Barata Tavares, A., *O Direito natural e o Direito das gentes em Francisco Suárez. Fil*, 4 (1955), 37-46.

991. Carri Pérez, J., *El problema de la libertad en J. J. Rousseau. RUNC*, XLI (1954), 775-844.

992. Casares, A. J., *Actualidad y vigencia del Cogito cartesiano. USF*, 28 (1954), 187-236.

993. Delgado, H., *Spranger y el genio alemán*. Ph, XI (1954), 5-12.

994. Martínez Ruiz, E., *Ángel Amor Ruibal, precursor*. Cris, 2 (1954), 286-294.

995. Martínez Ruiz, B., *La verdad en el juicio, según Ángel Amor Ruibal*. VyV, 47 (1954), 409-433.

996. Monsegú, B., *Los fundamentos filosóficos del humanismo de J. Luis Vives*. VyV, 47 (1954), 339-385; 48 (1954), 481-512.

997. Sánchez Vega M., *Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereyra y Renato Descartes*. RFM, XIII (1954), 359-462.

998. Santos, M. dos, *Pedro da Fonseca*. Fil, 4 (1955), 25-30.

999. Zbrozek, J., *Meditação sobre a Encíclica «Aeterni Patris» por ocasião do seu 75º aniversário*. Ve, (1954), 327-342.

La encíclica fué la respuesta de la Iglesia al Discurso del método de Descartes, y a la Crítica de la Razón Pura de Kant.

4

1.000. Farré, L., *Unamuno, William James y Kierkegaard*. CHA, XX (1954), 279-299; XXI, 64-88.

1.001. Galán, R., *Rilke y su ontología de lo poético*. Hu, 4 (1954), 209-220.

1.002. Heidegger, M., *De la experiencia del pensar*. CHA, XX (1954), 173-180.

Poema escrito en 1947, y publicado en 1954.

1.003. Leal, T., *Dialogo com Kierkegaard*. LatA, VI (1954), 322-326.

1.004. Marciano, F. E., *Apuntes sobre la pedagogía de C. Campanella*. FHC, 12 (1955), 109-120.

1.005. Sepich, J. R., *Situación de M. Heidegger en la filosofía*. Hu, 4 (1954), 15-113.

Introducción de la obra «La filosofía de ser y tiempo de H. Heidegger».

1.006. Silva García, M. A., *Itinerario hacia el mundo de la Razón en la Filosofía de Hegel*. FHC, 12 (1954), 51-90.

5

1.007. Horia, V., *Valoración filosófica de la novela*. CHA, XXI (1954), 279-298.

La novela es la vanguardia literaria de la historia: ha seguido pues el camino polémico de la ciencia histórica.

1.008. Riesco, G., *San Agustín, Padre de la Filosofía de la Historia*. UPBo, XX (1954), 3-12.

VIII. EDUCACION

5

1.009. Quiles, I., *Educación católica y filosofía actual*. LatA, VI (1954), 369-372.

IX. CIENCIAS JURIDICAS

y SOCIALES

1

1.010. Cossio, C., *Verdad del ente, y verdad de la conducta*. RFDSC, IX (1954), 1367-1380.

1.011. Gómez, J. J., *¿Son incapaces las personas jurídicas?* Univ, 7 (1954), 53-63.

1.012. Quintana, J. M. O., *Apuntes sobre el valor y la vigencia del derecho*. Stia, 33 (1954), 210-221.

2

1.013. Guasp, J., *Problemas fundamentales del Derecho Procesal*. RFDSC, IX (1954), 1325-1366.

3

1.014. Cano, E. O., *Escuelas modernas de Derecho Internacional público*. RCJS, 80-81 (1954), 159-176.

1.015. Bustamante y Rivero, J. L., *La subestimación del Derecho en el mundo moderno*. MPer, XXXV (1954), 899-936.

4

1.016. Ruiz del Castillo, C., *¿Crisis del Derecho?* Arb, 103-104 (1954), 448-455.

5

1.017. Frankl, V., *El jusnaturalismo tomista de Fray Francisco de Vitoria como fuente del plan de confederación hispanoamericana del Dr. José Gaspar de Francia*. RHA, 37-38 (1954), 163-204.

X. SOCIOLOGIA

1

1.018. Rama, C. M., *El problema metodológico en los actuales historiadores y sociólogos italianos*. FHC, 12 (1954), 91-108.

1.019. Saboia de Medeiros, R., *Visão ou concepção sociológica*. SS, XIV (1954), 19-54.

1.020. Saboia de Medeiros, R., *Idéas avulsas sobre temas permanentes*. SS, XIV (1954), 165-192.

2

1.021. Cymbalistyj, B., *¿Existe un humanismo soviético?* Ori, 4 (1954), 161-168.

1.022. Enescu, M. F., *La nueva estructura Social Rumana bajo el Régimen Comunista*. Ori, 4 (1954), 252-256.

1.023. Gratarola, L. B., *El estado y la cooperación*. RCJS, 80-81 (1954), 85-106.

4

1.024. Amaral, A. de, e outros, *Conciliação do interesse do capital e trabalho*. SS, XIV (1954), 119-146.

1.025. De Corte, M., *El cristianismo «burgués»*. CHA, XX (1954), 3-18.

1.026. Garmendia de Otáola, A., *Un grave problema social: los jefes*. RJ, 44 (1954), 3-13.

5

1.027. Marques da Silva, O., *Roteiro para estudo de uma comunidade rural*. SS, XIV (1954), 103-128.

6

1.028. Bastos de Avila, F., *A participação do trabalhador nos lucros da empresa*. Ve, XI (1954), 529-544.

7

1.030. Menchaca, F. J., *Las enfermedades sociales, conceptos acerca de su enseñanza*. USF, 28 (1954), 253-260.

1.031. Reis, M. G., *Um mundo melhor e a formação religiosa do assistente social*. SS, XIV (1954), 147-176.

XI. CUESTIONES CULTURALES

1

1.032. Barcia Trelles, C., *Antes de Berlín y después de*

Ginebra. Europa y sus coyunturas. Arb, 103-104 (1954), 481-492.

1.033. D o e r i g, J. A., *Sobre la situación religiosa del Brasil.* Arb, 103-104 (1954), 506-510.

1.034. F e r n á n d e z d e l a M o r a, G., *El Tribunal de Nüremberg y la Iglesia.* BUSC, 61-62 (1953-1954), 165-174.

1.035. G u t i é r r e z, M. M., *Reflexiones sobre la Asamblea de Evanston.* CuTe, 11 (1954), 18-26.

1.036. P r ó, D. F., *Problemas de la cultura en la América Hispánica.* Hu, 4 (1954), 221-237.

1.037. Q u i l e s, I., *Solidaridad cultural entre América y Europa.* LaTA, VI (1954), 397-399.

1.038. U s c a t e s c u, G., *Deslatinización de Rumania.* Ori, 4 (1954), 189-193.

1.039. W o l f e, H. d e, *Nuevos acuerdos en teología.* CuTe, 11 (1954), 23-33.

2

1.040. B e l a ú n d e, V. A., *Una versión platónico-cristiana de la crisis de la cultura.* MPer, XXXV (1954), 551-569.

Las intuiciones de Friedell, y su posición en la historia de la cultura.

1.041. D e l g a d o, H., *La cultura y la ciencia.* MPer, XXXV (1954), 535-550.

3

1.042. C o r b a l á n, O., *Notas sobre el quehacer artístico.* NoT, 7 (1954), 45-52.

SELECCION DE REVISTAS

publicadas en OTROS PAISES
(Europa, Norte América, Canadá...)

T E O L O G I A

I. TEOLOGIA FUNDAMENTAL

4

1

1.043. M a r c o n i, M., *Mito, Rito e Ortodossia.* ACME, VII (1955), 551-560.

2

1.044. B r a u n, F. M., *Essénisme et hermetisme.* RT, LIV (1954), 523-558.

1.045. M a l e t, A., *La synthèse de la persone et de la nature dans la théologie trinitaire de saint Thomas.* RT, LIV, (1954), 483-522.

1.046. L a f l a m m e, R., *De la certitude de notre foi.* LThPh, X (1954), 245-259.

1.047. R o u t h i e r, F., *Un argument des protestants contre la certitude de notre foi.* PThPh, X (1954), 191-198.

La pretendida mansedumbre de nuestra fe —según el argumento protestante— porque la Iglesia, que se interpone como regla de fe entre la Escritura y nosotros, no podría ser infalible.

5

1.048. R i s k, I., *De lure anglicano.* PRMCL. III-IV (1954), 276-286.

II. TEOLOGIA DOGMATICA

1

1.049. H ü r t h, F., *Episcoporum triplex munus - observationes ad respectivas Allocutiones Pontificias mense maio et novembri 1954*. PRMCL, III-IV (1954), 231-251.

3

1.050. Journet, Ch., *De la condition initiale privilégiée de l'homme*. NoVe, XXIV (1954), 208-229.

1.051. Lefebvre, F., *Profondeurs de Satan*. RUO, 24 (1954), 315-327.

4

1.052. Gutwenger, E., *Zur Ontologie der hypostatischen Union*. ZKTh, 76 (1954), 385-410.

5

1.053. Bouliarand, E., *La mission invisible du Fils*. RAM, 3 (1954), 297-323.

1.054. Olivier, B., *Le sens de l'espérance chrétienne*. LV, IX (1954), 457-467.

III. MARIOLOGIA

1

1.055. Assouad, N., *La plus grande débitrice*. Mar, XVI (1954), 113-124.

1.056. Balic, C., *De assumptione B. V. Mariae in theologia occidentali (In Constitutionem Apostolicam «Munificentissimus Deus» commentarii)*. Mar, XVI (1954), 266-289.

1.057. Bélanger, M., *Immaculée Conception et corédemption*. RUO, 24 (1954), 133-176.

1.058. Beni, A., *L'essenza del dogma dell'Immacolata Concezione*. CdV, 9 (1954), 679-684.

1.059. Caggiano, A. e., *De consonantia dogmatis Immaculatae*

Conceptionis cum aliis catholicis veritatibus. Anton, XXIX (1954), 409-438.

1.060. Chiettini, E., *La dottrina di S. Bonaventura sull'Assunzione di Maria SS.ma (In Constitutionem Apostolicam «Munificentissimus Deus» commentarii)*. Mar, XVI (1954), 1-21.

1.061. Da Fonseca, L. G., *La «Donna» del Protovangelo (Gen. 3, 15) alla luce del Vangelo*. Mar, XVI (1954), 209-227.

1.062. De Koninck, Ch., *La personne humaine et la résurrection*. LThPh, X (1954), 199-221.

Respuesta al artículo «La mort de la tres sainte Vierge d'après M. Ch. De Koninck», publicado por el P. Louis-Marie Simon, O. M. I., en la «Semaine religieuse de Québec» del 29-IV-1954. Según De Koninck en la opinión impugnada, «Madre de Dios» sólo se verifica de la persona de la Sma. Virgen; y asimismo, si el alma de la Virgen hubiese estado separada del cuerpo durante algún tiempo (muerte), la «Madre de Dios» habría dejado de existir durante ese lapso.

1.063. Dionne, M., *La grâce de Marie est d'ordre hypostatique*. LThPh, X (1954), 141-145.

1.064. Guillet, J., *Marie gardait toutes ces paroles dans son cœur*. Chr, I, 3 (1954), 50-59.

1.065. Gozzio, S. M., *De valore S. Scripturae in quibusdam documentis ecclesiasticis circa Immaculatam Conceptionem B. M. V.*, Anton, XXIX (1954), 349-372.

1.066. Henze, C. M., *Maria Regina: sensus tituli*. Mar, XVI (1954), 433-440.

1.067. Holstein, H., *Maria, modèle de charité*. LV, IX (1954), 627-634.

1.068. Lamirande, E., *The universal Queenship of Mary and her Maternity*. Mar, XVI (1954), 481-507.

1.069. Mitterer, A., *Vom differentialen zum integralen Begriff*

der Unbefleckten Empfängnis Mariä. ZKTh, 76 (1954), 297-342.

1.070. Nicolás, M. J., *Marie, la première rachetée.* RT, LIV (1954), 469-482.

1.071. Roschini, G. M., *Breve commento all'Enc. «Ad Caeli Reginam».* Mar, XVI (1954), 409-432.

1.072. Sträter, C. *Marie, Mère de l'Église.* EphM, I (1954), 429-444.

2

1.073. Balic, C., *Il reale contributo di G. Scoto nella questione dell'Immacolata Concezione.* Anton, XXIX (1954), 475-496.

1.074. Bertetto, D., *Le prove del dogma dell'Immacolata Concezione negli atti preparatori alla definizione e nel magistero pontificio.* Sal, 16 (1954), 586-621.

1.075. Boyer, C., *I privilegi di Maria secondo S. Bernardo.* Mar, XVI (1954), 22-32.

1.076. Callen, R. V., *Selected signs of Mary's Queenship in medieval liturgy.* Mar, XVI (1954), 441-464.

1.077. Capelle, D. B., *La fête de la Conception de Marie en Occident.* QLP, XXXV (1954), 260-271.

1.078. Delattre, P., *Le saint Esclavage forme de la devotion envers la B. V. Marie. Un aposcule de 1629.* RAM, 3 (1954), 348-360.

1.079. Matanic, A., *Xystus Pp. IV scripsitne librum «de conceptione beatae virginis Mariae»?* Anton, XXIX (1954), 573-578.

1.080. Modric, L., *De Petro Compostelano qui primus assertor Immaculatae Conceptionis dicitur.* Anton, XXIX (1954), 563-572.

1.081. Sericoli, Ch., *De praecipuis Sedis Apostolicae documentis in favorem Immaculatae B.*

M. V. Conceptionis editis. Anton, XXIX (1954), 373-408.

1.082. Spiazzi, R., *La missione di Maria SS. secondo S. Bernardo da Chiaravalle.* Mar, XVI (1954), 33-59.

3

1.083. Allegria, G. M., *Trahe nos, Virgo Immaculata.* Anton, XXIX (1954), 349-474.

Algunas indicaciones de lo que sería una teología espiritual, estructurada a la luz del dogma de la Inmaculada.

1.084. Galot, J., *La Vierge, Symbole de l'espérance.* LV, IX (1954), 435-442.

1.085. Holstein, H., *Du véritable amour envers Notre Dame.* Chr, I, 3 (1954), 60-75.

1.086. Léon-Dufour, X., *La Vierge-Mère.* Chr, I, 3 (1954), 16-31.

El doble ideal de toda mujer: maternidad y virginidad realizado en la Sma. Virgen.

1.087. Maarschlkerweerd, P., *Saggio iconografico dell'Immacolata.* Anton, XXIX (1954), 543-562.

1.088. Remy, P., *Marie et l'éducation.* Chr, I, 3 (1954), 87-102.

1.089. Rouquette, R., *Né de la Vierge Marie.* Chr, I, 3 (1954), 76-86.

IV. TEOLOGIA MORAL

2

1.090. Roy, L., *La chasteté parfaite.* ScE, VI (1954), 203-220.

3

1.091. Bender, L., *Delegatio sacerdoti determinato (c. 1096).* PRMCL, III-IV (1954), 305-321.

4

1.092. Fábregas, M., *De Enthanasiae liceitate.* PRMCL, III-IV (1954), 252-271.

V. CANONES

2

1.093. Huizinga, P., *De donatione ad causas pias a non baptizato facta; casus theologiae practicae*. PRMCL, III-IV (1954), 287-304.

1.094. Jolicœur, G., *Le pouvoir dominatif des Supérieurs*. ScE, VI (1954), 221-236.

3

1.095. Vézina, L. F., *Messes manuelles chantées et droits d'étole*. RUO, 24 (1954), 177-184.

VI. SAGRADA ESCRITURA

2

1.096. Beumer, J., *Die marianische Deutung des Hohen Liedes, in der Frühscholastik*. ZKTh, 76 (1954), 411-439.

1.097. Gottstein, M. H., *Die Jesaiah-Rolle und das Problem der Hebräischen Bibelhandschriften*. Bib, 35 (1954), 429-442.

1.098. Ongaro, G., *Saltero veronese e revisione Agostiniana*. Bib, 35 (1954), 443-474.

4

1.099. Alonso Schökel, L., *Regalitas divina in Israel?* VD, 32 (1954), 275-279.

Una nota-comentario a la publicación de J. De Fraine «L'aspect religieux de la Royauté Israélite». Roma, 1954.

1.100. Brunet, A. M., *Le Chroniste et ses sources*. RB, 61 (1954).

Es continuación del artículo aparecido en 1953 p. 481-508.

1.101. Delcor, M., *Contribution a l'étude de la législation*. RB, 61 (1954), 533-553.

Primera parte de un artículo que quiere ser «una modesta contribución al estudio de la legislación de los sectarios de Damasco y Qumrán».

1.102. Rigaux, B., *La femme et son lignage dans Genèse 3, 14-15*. RB, 61 (1954), 321-348.

1.103. Wambacq, B. N., *De mensuris in Sacra Scriptura*. VD, 32 (1954), 266-274.

5

1.104. George, A., *«L'heure» de Jean XVII*. RB, 61 (1954), 392-397.

1.105. Lyonnet, S., *Il racconto dell'Annunciazione*. ScC, 82 (1954), 411-446.

1.106. Lyonnet, S., *L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament*. Bib, 35 (1954), 480-502.

Parte primera del artículo que comenta algunas publicaciones recientes.

8

1.107. Grossow, W., *L'esperance dans le nouveau Testament*. RB, 61 (1954), 508-532.

1.108. Pidoux, G., *Un aspect négligé de la justice dans l'Ancien Testament*. RThPh, 4 (1954), 283-288.

1.109. Rossano, P., *De conceptu «pleonaxia» in Novo Testamento*. VD, 32 (1954), 257-265.

1.110. Vander Ploeg, J., *L'esperance dans l'ancien Testament*. RB, 61 (1954), 481-507.

9

1.111. Follet, R., *De novis legum Babylonicarum investigationibus*. VD, 32 (1954), 280-288.

1.112. Follet, R., *Une nouvelle inscription de Merodach-Baladan II*. Bib, 35 (1954), 413-428.

VII. TEOLOGIA ESPIRITUAL
y PASTORAL

1

1.113. Beirnaert, L., *Discernement et psychisme*. Chr, I, 4 (1954), 50-61.

1.114. C o m b e s, A., *Un exemple à proposer: l'espérance dans la prière de sainte Thérèse de Lisieux*. LV, IX (1954), 503-518.

1.115. C o r n é l i s, H., *Vitam aeternam. Amen. L'espérance développée par l'étude du dogme*. IX (1954), 477-486.

1.116. L a p l a c e, J., *L'expérience du discernement dans les Exercices spirituels de saint Ignace*. Chr, I, 4 (1954), 28-49.

1.117. L y o n n e t, S t., *Liberté du chrétien et loi de l'Esprit selon S. Paul*. Chr, I, 4 (1954), 6-27.

2

1.118. G i r a r d i, G., *Metafisica della causa esemplare in S. Tommaso d'Aquino* (Continuación). Sal, 16 (1954), 483-523.

3

1.119. M a s s a, E., *I fondamenti metafisici della «dignitas hominis»*. Sal, 16 (1954), 293-338 y 524-585.

El comentario platónico de Egidio de Viterbo a las «sentencias» de Pedro Lombardo.

5

1.120. B e r n a r d - M a i t r e, H., *Le Père Nicolas-Marie Roy, S. J. Un Promoteur de la spiritualité de l'abandon en Chine au XVIII.^e siècle*. RAM, 3 (1954), 232-267; 324-347.

1.121. F r o g e r, J., *La Règle du Maître et les origines du monachisme bénédictin*. RAM, 3 (1954), 275-288.

1.122. G i u l i a n i, M., *Le mystère de Notre Dame dans les Exercices*. Chr, I, 3 (1954), 32-49.

1.123. N. N., *Présence actuelle du Christ, III*. Chr, I, 3 (1954), 117-123.

Tercera parte de la interesantísima crónica acerca del modo como actualmente os hombres encaran a Cristo.

1.124. O l p h e - G a l l i a r d, M., *La spiritualité de la Compagnie de Jésus d'après le P. J. de Guibert*. RAM, 3 (1954), 289-296.

1.125. R o n d e t, H., *Richesse et pauvreté dans la prédication de Saint Augustin*. RAM, 3 (1954), 193-231.

6

1.126. C l é m e n c e, J., *Education spirituelle de la sensibilité*. Chr, I, 4 (1954), 77-88.

1.127. G i l l e m a n, G., *L'édulcateur ouvrier de la charité*, LV, IX (1954), 634-646.

1.128. G o d i n, A., «*Le primat de la charité*». Réflexions psycho-pédagogiques à propos du livre du R. P. Gilleman S. J. LV, IX (1954), 647-660.

1.129. H o f i n g e r, J., *L'amour de Dieu dans la catéchèse missionnaire*. LV, IX (1954), 661-676.

1.130. J. K., *Les prêtres-ouvriers*. NoVe, XXIV (1954), 113-114.

1.131. J o u r n e t, C h., *Les Réductions du Paraguay, En marge du drame de Fritz Hochwälder: «Sur la terre comme au Ciel»*. NoVe, XXIV (1954), 85-101.

1.132. L i e n e r, J., *Seelsorge am «Ende der Neuzeit»*, SeSo, 24 (1954), 433-441.

1.133. S c h r o t t, A l., *Theologische Laienbildung*. SeSo, 24 (1954), 519-524.

VIII. HISTORIA

1

1.134. G u i t t o n, J., *Saint Augustin et notre temps*. TRo, 82 (1954), 88-93.

1.135. Helvetius, *Les langues mortes dans l'enseignement*. RL, 7 (1954), 52-53.

1.136. Roques, R., *De l'implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-Denys*. RAM, 3 (1954), 268-274.

3

1.137. Duméry, H., *Critique et Religion*. RMM, 59 (1954), 435-453.

Contestación a un artículo de la misma revista, publicado por Ruysen.

1.138. Lochet, L., *L'éducateur chrétien homme d'espérance*. LV, IX (1954), 468-476.

1.139. Ruysen, Th., *Le désarroi actuel de la théologie chrétienne*. RMM, 59 (1954), 423-434.

La misma revista publica a continuación la respuesta de Duméry, que precisa algunos puntos de vista extremados.

1.140. Senft, Ch., *Enseignements et questions du XIXe. siècle théologique*. RThPh, 4 (1954), 249-261.

4

1.141. Thils, G., *Espérance et sens chrétien de l'histoire*. LV, IX (1954), 493-502.

X. LITURGIA y ARTE SAGRADO

1.143. A. R., *La messe, Participation active*. QLP, XXXV (1954), 196-202.

Interesante crónica acerca de las últimas publicaciones referentes a la manera de obtener la participación de los fieles en la Misa.

1.144. Botte, D. B., *L'ordre d'après les prières d'ordination*. QLP, XXXV (1954), 167-179.

1.145. Jungmann, J. A., *Thèmes fondamentaux du Canon de la Messe, II*. QLP, XXXV (1954), 155-166.

1.146. Jungmann, J. A., *Thèmes fondamentaux du Canon de la Messe, III*. QLP, XXXV (1954), 207-217.

1.147. Jungmann, J. A., *Thèmes fondamentaux du Canon de la Messe*. QLP, XXXV (1954), 272-281.

1.148. Schmidt, H., *Notitiae Sacrae Liturgiae - Motus liturgicus et musica sacra*. PRMCL, III-IV (1954), 322-333.

FILOSOFÍA

1. TEORIA DEL CONOCIMIENTO

2

1.149. Bar-Hillel, Y., *Indexical expressions*. Mi, LXIII (1954), 359-379.

1.150. Bennett, J., *Meaning and implication*. Mi, LXIII (1954), 451-463.

1.151. Doyle, J. J., *Material implication and intentionality*. NSch, XXVIII (1954), 272-285.

Respuesta al artículo de H. Veatch, «Reaffirmation of intentionality» (TNS, XXVIII (1954), (253-271). Cf ficha 1.156.

1.152. Dray, W. H., *Professor Ryle on arguments and inference licenses*. Mi, LXIII (1954), 384-387.

1.153. Henderson, G. P., *Causal implication*. Mi, LXIII (1954), 504-518.

1.154. Moore, C. E., *Wittgenstein's lectures in 1930-33*. Mi, LXIII (1954), 289-316.

Continuación de Mi, LXII (1954), 1-15.

1.155. Körner, S., *Individuais and properties*. Mi, LXIII (1954), 380-383.

1.156. Veatch, H., *Reaffirmation of intentionality: a rejoinder to Monsignor Doyle*. NSch, XXVIII (1954), 253-271.

Respuesta a la crítica de John J. Doyle («John of St. Thomas and Mathematical Logic», en TNS, XXVII, (1953), 3-38); a ciertas tesis del artículo de Veatch «Aristotelian and Mathematical Logic», publicado en «The Thomist», XII (1950), 50-96, y en su libro «Intentional Logic» (New Haven, 1952).

1.157. Weinberg, J. R., *Concerning undefined descriptive predicates of higher levels*. Mi, LXIII (1954), 338-344.

1.158. Weitz, M., *Analytic statements*. Mi, LXIII (1954), 487-494.

5

1.159. Guérault, M., *Canon de la Raison pure et critique de la Raison pratique*. RPh, 8 (1954), 331-357.

1.160. Pinsky, L. O., *Positivism and realism*. Mi, LXIII (1954), 495-503.

II. METAFISICA

1

1.161. Moreau, J., *L'être des objets*. RPh, 8 (1954), 236-253.

1.162. Morency, R., *L'origine et le terme de l'action immanente*. ScE, VI (1954), 185-202.

1.163. Owens, J., *A note on the approach to Thomistic metaphysics*. NSch, XXVIII (1954), 454-476.

Notas aclaratorias en cuanto al «ser en cuanto ser».

1.164. Sciacca, F. M., *Moment scientifique et moment métaphysique*. RPh, 8 (1954), 218-235.

1.165. Thévenaz, P., *Le dépassement de la métaphysique*. RPh, 8 (1954), 189-217.

1.166. Waelhens, A., *Science, phénoménologie, ontologie*. RPh, 8 (1954), 254-265.

2

1.167. Dufrenne, M., *Brève note sur l'Ontologie*. RMM, 59 (1954), 398-412.

1.168. Goupil-Vardon, A., *Comique humour et grâce comme indices de vie*, RT, LIV (1954), 614-628.

1.169. Levinas, E., *Le moi et la totalité*. RMM, 59 (1954), 353-373.

1.170. Sciacca, M. F., *L'«intelligenza» come illuminazione interiore e penetrazione ontologica*. CdV, 9 (1954), 423-426.

3

1.171. Carreras y Artau, P., *Philosophie du «moi», du «nous», et d'autrui*. Cris, 2 (1954), 304-310.

III. TEODICEA

1

1.172. Corvez, M., *La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger*. RT, LIV (1954), 559-583.

3

1.173. Sciacca, M. F., *Logica e volontà del finito, logica e volontà dell'Infinito*. CdV, 9 (1954), 656-662.

IV. ETICA

1

1.174. Horsburgh, H. J. N., *The criteria of assent to a moral rule*. Mi, LXIII (1954), 345-358.

1.175. Ricoeur, P., *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la deuxième personne*. RMM, 59 (1954), 380-397.

V. PSICOLOGIA

1

1.176. Bruneau, J., *Amour et connaissance*. RT, LIV (1954), 608-613.

1.177. Marcel, G., *Notes pour une philosophie de l'amour*. RMM, 59 (1954), 374-379.

1.178. Nowell Smith, P. H., *Determinists and libertarians*. Mi, LXIII (1954), 317-337.

2

1.179. Louwycck, J. H., *Drames de la vie végétale*. RDM, 21 (1954), 145-154.

3

1.180. Durand, M., *Vision et audition dans la perception du langage*. JPs, 51 (1954), 458-463.

1.181. Favergé, J. M., *Sur la mesure en psychologie*. JPs, 51 (1954), 417-430.

1.182. Francès, R., *Recherches expérimentales sur la perception de la mélodie*. Jps, 51 (1954), 439-457.

1.183. Guillaume, P., *Cybernétique et psychologie. I. L'idée de machine à penser*. JPs, 51 (1954), 360-378.

1.184. Guillaume, P., *Cybernétique et psychologie. II. Machines et systèmes physiques*. JPs, 51 (1954), 486-499.

1.185. Holland, R. F., *The empiricist theory of memory*. Mi, LXIII (1954), 464-486.

VII. HISTORIA

1

1.186. Antonelli, M. T., *A proposito del significato storico della Patristica post-agostiniana*. Teo, IX (1954), 351-362.

A esa época le correspondería una gran creación: la de la cultura filosófica de occidente.

1.187. Cross, R. C., *Logos and forms in Plato*. Mi, LXIII (1954), 433-450.

1.188. Grosso, F., *La «Vita di Apollonio di Tiana» como fonte storica*. ACME, VII (1954), 331-532.

1.189. Simard, E., *Aristote et les caractères généraux d'une théorie scientifique*. LThPh, X (1954), 146-161.

El método de Aristóteles ¿está tan caduco como a veces se pretende? Sus observaciones sobre el papel de la hipótesis, sobre la necesidad de atenerse a los hechos, su manera de investigar la causa de los fenómenos naturales, etc., hacen injustificada esa apreciación.

1.190. Voelke, A., *Le problème d'autrui dans la pensée aristotélicienne*. RThPh, 4 (1954), 262-282.

1.191. Weisheipl, J. A., *The concept of nature*, NSch, XXVIII (1954), 377-408.

Su historia, a través de la historia de la filosofía.

2

1.192. Albertson, J. S., *Instrumental causality in St. Thomas*. NSch, XXVIII (1954), 409-435.

1.193. Garvin, J. N., *Magister Udo, a source of Peter of Poitiers' Sentences*. NSch, XXVIII (1954), 286-298.

1.194. Lauer, R. Z., *St. Thomas's theory of intellectual causality in election*. NSch, XXVIII (1954), 299-319.

1.195. O'Flynn, S., *The first meaning of «rational process» according to the «Expositio in Boethium de Trinitate»*. LThPh, X (1954), 167-188.

1.196. Zedler, B. H., *Averroes and immortality*. NSch, XXVIII (1954), 436-453.

3

1.197. D'Angers, J. Eym, *Sénèque Epictète, et le stoïcisme dans l'oeuvre de René Descartes*. RThPh, 4 (1954), 169-196.

1.198. Ebbinghaus, J., *Kant's Ableitung des Verbotes der Lüge aus dem Rechte der Menschheit*. RPh, 8 (1954), 409-422.

1.199. Ewing, A. C., *Kant's Attack on Metaphysics*. RPh, 8 (1954), 371-391.

1.200. La Via, V., *La fondazione rosminiana della pratica*. Teo, IX (1954), 283-329.

1.201. Tonelli, G., *La formazione del testo della «Kritik der Urteilkraft»*. RPh, 8 (1954), 423-448.

1.202. Rotenstreich, N., *Kant's Concept of Metaphysics*. RPh, 8 (1954), 392-408.

4

1.203. Bruno, F., *Esistenzialismo e romanzo cattolico*. CdV, 9 (1954), 608-627.

1.204. Galli, G., *Considerazioni intorno alle forme dello spirito con particolare riguardo alla dottrina del Croce*. Sag, IV (1954), 183-225.

1.205. Hayen, P. A., *Un interprète thomiste du kantisme: le P. Joseph Maréchal*. RPh, 8 (1954), 449-469.

1.206. Jolivet, R., *Le problème de la liberté selon J. P. Sartre*. Hu, 4 (1954), 205-208.

1.207. Millozzi, M., *Morte e immortalità secondo Sciacca e Carlini*. CdV, 9 (1954), 564-575.

1.208. Trouillard, J., *L'Hyperontologie du «Devoir»*. RMM, 59 (1954), 431-422.

Un homenaje a Le Senne.

1.209. Vancourt, R., *Nicolai Hartmann et le renouveau métaphysique*. RT, LIV (1954), 484-607.

1.210. Vettori, V., *Giovanni Gentile tra Kierkegaard e Marx*. CdV, 9 (1954), 685-691.

5

1.211. Niel, H., *Philosophie et Histoire*. RPh, 8 (1954), 283-294.

1.212. Ricoeur, P., *L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai*. RPh, 8 (1954), 266-282.

VIII. EDUCACION

3

1.213. Saraut, A., *L'Art dans l'éducation nationale*. RDM, 22 (1954), 346-353.

4

1.214. Bayer, Mons. S., *La charité développée par l'exercice*. LV, IX (1954), 713-720.

1.215. Burgardmeier, A., *La charité chez l'enfant*. LV, IX (1954), 677-686.

IX. CIENCIAS JURIDICAS
y SOCIALES

2

1.216. Beguin, A., *Justice et société*. Esp, 22 (1954), 353-369.

Introducción a la serie de artículos que la revista consagra a la reforma de la justicia, dentro de la sociedad laica a la que se pertenece de hecho. Unos describen los personajes que intervienen; otros, las posibilidades de la reforma, deseable o posible.

1.217. C a s a m a y o r, L., *L' esprit de la réforme*. Esp, 22 (1954), 467-480.

La Justicia debe saberlo todo del hombre, de los hechos y de la sociología de los mismos. Es la base de una reforma de su ejercicio penal.

1.218. L a c r o i x, J., *Le droit*. Esp, 22 (1954), 458-466.

1.219. M a r x, Y., *Le mouvement de «la défense sociale»*. Esp, 22 (1954), 448-457.

Presentación del movimiento de política criminalista humanitaria, reciente, de un grupo de pensadores modernos.

3

1.220. X. X. X., *Le droit des neutres*. RL, 7 (1954), 26-31.

XII. CUESTIONES CULTURALES

1

1.221. C l e m e n t - C u z i n, R., *Eléments d'une politique d'Ouest-Mer*. RDM, 23 (1954), 493-505.

1.222. G i g n o u x, C. J., *La vie économique - Déséquilibre Français*. RDM, 21 (1954), 172-180.

1.223. G i g n o u x, C. J., *La crise de la fonction publique*. RDM, 23 (1954), 545-553.

1.224. G i g n o u x, C. J., *Coopération franco-allemande*. RDM, 24 (1954), 745-752.

1.225. J o u r n e t, C h., *La dernière expérience: le drame de l'Église en Pologne*. NoVe, XXIV (1954), 1-16.

Análisis de la progresiva opresión de la Iglesia en Polonia. Estudio sobre los documentos del episcopado y del Estado.

4

1.226. L h o t t e, C., *Esquisses sociales - Les sans-abris*. RDM, 21 (1954), 73-90.

1.227. M a y e r, C h., *Les peuples riches face aux peuples pauvres*. RL, 8 (1954), 1-72.

7

1.228. S o l e r i, G., *Riforma della proprietà*. CdV, 9 (1954), 545-562.

LIBROS RECIBIDOS

Editorial «Sal Terrae» - Santander (España)

PEDRO SANCREZ-CESPEDES, S. I., *El Misterio de María*. Mariología Bíblica. Primera Parte: El principio fundamental. Cristo y María, un solo principio redentor. (15,5 x 21,5 cms.; 287 págs.). Bibliotheca Commillensis. Santander, 1955.

J. M. DORTA-DUQUE, S. I., *En torno a la existencia de Dios*. Génesis y evolución histórica de los argumentos metafísicos de la Existencia de Dios hasta Santo Tomás. (15,5 x 21,3 cms.; XXV + 253 págs.). Santander, 1955.

IRENEO GONZALEZ MORAL, S. I., *Metodología del Trabajo Científico*. (15,5 x 21,5 cms.; XII + 238 págs.). Bibliotheca Comillensis. Santander, 1955.

JUAN REY, S. I., *El Hogar feliz*. I: *Camino del Hogar*. (10 x 15,5 cms.; 311 págs.). Santander, 1955.

JUAN ALONSO ORTIZ, S. I., *Viuda*. (10,5 x 15,5 cms.; 125 págs.). Santander, 1955.

Editorial Gredos - Madrid

JOSE TODOLI, O. P., *Filosofía de la Religión*. (13,5 x 20,5 cms.; 570 págs.). Madrid, 1955.

Editorial Herder - Barcelona

BALDUIN RAMBO, *El séroe del Monte Tayó*. Luchas con los bandidos en las Reducciones del Paraguay. (10,7 x 17,2 cms.; 119 págs.). Versión del alemán por Lesmes Zabal Schmidt. Colecc. «Desde lejanas tierras», N.º 31. Barcelona, 1955.

BALDUIN RAMBO, *Vida por vida*. Relato de las selvas brasileñas. (10,7 x 17,2 cms.; 112 págs.). Versión del alemán por Ricardo Galano Piquet. Colecc. «Desde lejanas tierras», N.º 36. Barcelona, 1955.

J. ALBERT OTTO, *El misterio del Wu-Tai-Shan*. Relato de la huida de un monasterio de almas. (11 x 17,2 cms.; 122 págs.). Versión de alemán por Juan Dodo Costa. Colecc. «Desde lejanas tierras». N.º 33. Barcelona, 1955.

FRANZ WEISER, *En el valle de la raíz amarga*. De la vida del Padre Smet en las Montañas Rocosas. (10,7 x 17 cms.; 128 págs.). Versión del alemán por Ricardo Galano Piquet. Colecc. «Desde lejanas tierras», N.º 34. Barcelona, 1955.

GEORG ALFRED LUTTERBECK, *Los dos Munshis*. Relato de las Misiones de Bombay. (11,2 x 17,2 cms.; 111 págs.). Versión del alemán por Ricardo Galano Piquet. Colecc. «Desde lejanas iterras», N.º 35. Barcelona, 1955.

Colegio Máximo - Oña (Burgos - España)

FIDEL G. MARTINEZ, *Naturaleza Jurídica y Derechos de la Iglesia*. «Credo Sanctam Ecclesiam Catholicam». 2.ª edición. (14,2 x 20,7 cms.; 115 págs.). Editorial Aramburu. Pamplona, 1954.

FIDEL G. MARTINEZ, *Estudios Teológicos en torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma*. (17 x 24 cms.; 143 págs.). Publicaciones de la Sociedad Internacional Francisco Suárez. Imprenta del Colegio Máximo S. I. Oña (Burgos), 1953.

Editorial Aubier - Paris

PANTALEO CARABELLESE, *La conscience concrète*. (11,5 x 18,5 cms.; 219 págs.). Colecc. «Philosophes Italiens». Choix de textes, traduction et introduction par Giuseppe Bufo et Luigi Aurigemma. Aubier. Éditions Montaigne. Paris, 1955.

Les Éditions du Cèdre - Paris

Abbé PIERRE GHERMAN, *L'ame roumaine écartelée*. Faits et documents. Préface de S. Ex. Mgr. Jean Rupp, Evêque Auxiliaire de Paris. (13,5 x 22,2 cms.; 258 págs.). Les Éditions du Cèdre. Paris, 1955.

Faculté de Théologie - Lyon

JOSEPH LECLER, S. I., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* (Tomos I-II). (13,5 x 22,5 cms.; 403 y 459 págs.). Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. I. de Lyon-Fourvière, 31. Aubier. Paris, 1955.

Desclée de Brouwer - Bruges Bélgica)

NICOLAS BERDIAEV, *Le sens de la Création*. Un essai de justification de l'homme. Traduit du russe par Mme. Julien Cain. Préface de Stanislas Fumet. (11,5 x 18,7 cms.; 469 págs.). Coleci. «Textes et Études Philosophiques». Bruges, 1955.

Editorial Herder - Freiburg i. Br.

CASPAR NINK, S. I., *Metaphysik des sittlich Guten*. (14 x 22,5 cms.; IX + 164 págs.). Herder. Freiburg im Br., 1955.

Colegio Máximo de Woodstock - U. S. A.

A. GARCIA EVANGELISTA, S. I., *La experiencia mística de la inhabitación*. Tesis doctoral presentada a la Facultad de Teología del Colegio Máximo de Woodstock, Maryland, U. S. A. (17 x 24 cms.; XX + 226 págs.). Granada (España), 1955.

Stanford University - Stanford, California

DANIEL M. MENDELOWITZ, *Children are artists*. An Introduction to Children's Art for Teachers and Parents. - Stanford University Publications. University Series. Education-Psychology, Volume III (15,3 x 22,7 cms.; 140 págs.). Stanford, Calif., 1953.

Pontificia Universidad Católica Javeriana - Bogotá (Colombia)

J. M. FERNANDEZ, S. I., *Justicia Social*. Ni comunismo ni propiedad absoluta. Comunidad de bienes creados. (13,7 x 21 cms.; 176 págs.). Imprenta Nacional. Bogotá, D. E., 1955.

Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín (Colombia)

JUAN FERNANDO VELEZ R., *5 Ensayos sobre el comunismo*. Del socialismo utópico a la realidad soviética. (17 x 23 cms.; 379 págs.). Carpel. Medellín, 1953.

Instituto de Estudios Histórico-Militares - Lima, Perú

RUBEN VARGAS UGARTE, S. I., *La Carta a los Españoles Americanos de Don Juan Pablo Vizcardo y Guzmán*. (17,5 x 24,7 cms.; XIV + 131 págs.). Editorial del CIMP. Chorrillos. Lima (Perú), 1954.

Ediciones Criterio - Buenos Aires

KARL STERN, *El pilar de fuego*. Traducción de José Gazulla. (11 x 20 cms.; 338 págs.). Buenos Aires, 1954.

Roque Depalma Editor - Buenos Aires

CARLOS ALBERTO PASINI COSTADOAT, *El espacio aéreo*. (Dominium coeli). (15 x 22 cms.; 151 págs.). Buenos Aires, 1955.

Editorial Herder - Buenos Aires

JOAQUIN SABATER MARCH, *Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia*. (14 x 22 cms.; 1002 págs.). Herder. Barcelona, 1954.

JOSEF STAUDINGER, S. I., *Esposas del Señor. Ejercicios Espirituales para Religiosas*. (12 x 20 cms.); 416 págs.). Herder. Barcelona, 1955.

MARCEL BORIES, *La Cruz fuente de mi vida*. Colección de Via Crucis sobre los Sacramentos. (10 x 16,6 cms.; 151 págs.). Herder. Barcelona, 1955.

Universidad del Litoral - Instituto de Filosofía - Rosario

MIGUEL ANGEL VIRASORO, *Introducción al Existencialismo*. Symposium sobre Existencialismo, 1. (15,6 x 23 cms.; 24 págs.). Rosario, s/f.

ARMANDO ASTI VERA, *El lenguaje del Existencialismo*. Symposium sobre Existencialismo, 2. (16 x 23 cms.; 22 págs.). Rosario, s/f.

NARCISO POUSA, *Literatura y Existencialismo*. Symposium sobre Existencialismo, 3. (15,6 x 22,7 cms.; 19 págs.). Rosario, s/f.

ALFREDO PETROCCIONE, *La vida estética en el pensamiento de Kierkegaard*. Symposium sobre Existencialismo, 4. (15,7 x 22,7 cms.; 26 págs.). Rosario, s/f.

CARLOS LAMBRUSCHINI, *Psicoanálisis y Existencialismo*. Symposium sobre Existencialismo, 5. (15 x 22,6 cms.; 40 págs.). Rosario, s/f.

ERMINDA LUCRECIA BENITEZ DE LAMBRUSCHINI, *La psicología femenina en la literatura existencialista*. Symposium sobre Existencialismo, 6. (15,6 x 22,7 cms.; 27 págs.). Rosario, s/f.

ALBERTO MARIO TRAVI, *Existencialismo y Medicina*. Symposium sobre Existencialismo, 7. (15,7 x 22,7 cms.; 17 págs.). Rosario, s/f.

RAFAEL VIRASORO, *Introducción al estudio de la fenomenología de Husserl*. Symposium sobre Existencialismo. (15,7 x 22,7 cms.; 47 págs.). Rosario, s/f.

Editorial «Apis» - Rosario (Argentina)

SAN PIO X, *«Acerbo nimis»*, 15 de Abril 1905. Encíclica acerca de la enseñanza del catecismo, seguida de otros documentos de la Santa Sede relativos al mismo argumento. Edición preparada por Victorio M. Bonamín, S. D. B. (16,5 x 21,7 cms.; 56 págs.). Cuadernos Didácticos Didascalía, N.º 5. Editorial «Apis», Rosario, 1955.

ANDRES DOSSIN, *Las Parábolas del Reino*. Cuadernos Didácticos Didascalía, N.º 3. (16,5 x 21,7 cms.; 60 págs.). Editorial «Apis». Rosario, 1954.

CAYETANO BRUNO, S. D. B., *La lectura y los libros prohibidos*. (16,5 x 21,7 cms.; 62 págs.). Cuadernos Didácticos Didascalía, N.º 4. Editorial «Apis». Rosario, 1954.

Universidad Nacional - Córdoba

HECTOR LUIS COVELLO, *Los factores mentales de Spearman y las potencias escolásticas*. (16 x 23,5 cms.; 152 págs.). Facultad de Filosofía. Instituto de Metafísica. Córdoba, 1955.

De sus autores

Dr. WALTER BRÜNING, *Der Mensch als handelndes Wesen* (El Hombre como ser actuante). (16 x 22,7 cms.; 42 págs.). Universidad de Córdoba (Argentina). Facultad de Filosofía. Instituto de Metafísica. B. VIII. Córdoba, 1955.

Dr. WALTER BRÜNING, *La imagen naturalista del hombre y su supe-
ración*. (16 x 23 cms.; 12 págs.). Dirección General de Publicaciones de la Uni-
versidad de Córdoba, República Argentina, 1955.

Dr. MARIANO J. GRANDOLI, *Algunos aspectos de la Ley de Adopción*. (15,7 x 22,2 cms.; 32 págs.). Buenos Aires, 1955.

MARIA ANGELA FERNANDEZ, *Limen de la historia del Pensamien-
to y Cultura Argentinos*. (16 x 22,5 cms.; 63 págs.). Buenos Aires, 1955.

WAYNE S. VUCINICH, *Serbia Between East and West*. The events of
1903-1908. Stanford University Publications. University Series. History, Eco-
nomics and Political Science. Volume IX. (15,3 x 22,7 cms.; X + 304 págs.).
Stanford, Calif., 1954.

BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA DEL SIGLO XX

ES UNA OBRA CIENTIFICA DE
EXTRAORDINARIO VALOR QUE HA
REQUERIDO LARGO TIEMPO DE
PREPARACION POR UN GRUPO
DE ESPECIALISTAS DEL INSTITUTO
BIBLIOTECOLOGICO DE LA
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

El *Catálogo* de la Exposición Bibliográfica será un instrumento valioso de consulta, por cuanto reúne el rico material de *Bibliografía Filosófica del Siglo XX* presentado en la Exposición. Ha sido preparado de acuerdo con las normas científicas de catalogación de la Biblioteca Vaticana, y se ha tenido empeño en alcanzar la máxima precisión en cada referencia bibliográfica. Clasificado sistemáticamente, permite hallar un importante material bibliográfico sobre cada uno de los temas filosóficos, tanto históricos como doctrinales.

Un completísimo *Índice de Autores* contiene valiosa información así sobre las obras de los diversos autores como sobre los estudios realizados en torno a sus teorías.

El *Catálogo* reúne más de 4.000 títulos de obras filosóficas editadas en el Siglo XX, en su mayoría de reciente publicación, en los principales idiomas.

INDICE SISTEMATICO DE LA OBRA

Sección I: *Introducción*. Subsidios generales de la investigación filosófica.

Sección II: *Historia*. Historia de la filosofía. Sección III: *Doctrina*. Estudios generales. Metafísica. Cosmología. Filosofía de la naturaleza. Metafísica especial. Psicología especial. Sistemas filosóficos. Psicología general. Lógica. Moral. Ética. Teología natural. Regiones particulares.

EL EJEMPLAR DE 478 PAGINAS
FINAMENTE ENCUADERNADO

\$ 90.-

E D I C I O N E S P E U S E R

SAN MARTIN 200 - FLORIDA 750 y demás sucursales

Esta revista se terminó de imprimir
el 12 de Marzo de 1956, en los
Talleres Gráficos "Verdad" S.R.L.
Senillosa 1535 — Buenos Aires

Número suelto m\$n. 16.—

Suscripción anual m\$n. 60.—

En el exterior: 6 doll.

Representante en Rosario:

Dr. Absalón D. Casas - Mitre 621 - Rosario

Representante en Tucumán:

Dr. Pedro Roberts - Junín 583 - Tucumán

Dirección, redacción y administración:

COLEGIO MAXIMO

SAN MIGUEL, F.C.N.G.S.M. (R. ARGENTINA)

16594TD 1021
07-24-03 32100 XL

FOR LIBRARY USE ONLY

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1360

FOR LIBRARY USE ONLY

